

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

A CULTURA, O SEGREDO E O ÍNDIO
diferença e cosmologia entre os Xakriabá de São João das Missões/MG

Rafael Barbi Costa e Santos

Belo Horizonte
2010

Rafael Barbi Costa e Santos

A CULTURA, O SEGREDO E O ÍNDIO
diferença e cosmologia entre os Xakriabá de São João das Missões/MG

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial ao título de mestre em Antropologia.

Orientadora: Deborah de Magalhães Lima

Belo Horizonte
2010

SANTOS, Rafael Barbi Costa e

A Cultura, O Segredo e o Índio:
diferença e cosmologia entre os Xakriabá
de São João das Missões/MG

207 f.

Dissertação (mestrado). Antropologia Social –
Universidade Federal de Minas Gerais
1. Etnologia. 2. Antropologia 3. Cultura

CDD

Agradecimentos:

À Deborah Lima, por suas orientações precisas e pela leitura cuidadosa do texto.

Aos demais professores do PPGAN/UFGM, em especial a Eduardo Viana Vargas, Ruben Caixeta e Ana Lúcia Modesto.

Aos colegas de curso, amigos com os quais pude trocar experiências. Em especial à Daniel Alves de Jesus, Douglas Campelo, Roberto Fonseca, Clarisse Raposo, Maria Christina de Almeida Barra, Flora Rodrigues, Luísa Girardi, Évelin Nascimento, Camila Jácome, Maria Luísa Lucas, Carlos Eduardo e Mariana Oliveira.

Ao mestre Pierre Sanchis, cujas provocações inspiraram parte significativa das reflexões contidas nesse trabalho.

À Ana Maria Rabelo Gomes, pela amizade e pelo conhecimento compartilhado. Aos colegas pesquisadores do GEDUC: Edinaldimar Barbosa da Silva, Isabela Naves Fernandes, Rogério Correia, Verônica Mendes Pereira, Isis Aline Teixeira. E também a Roberto Monte-Mór, Sibelle Diniz, Felipe Magalhães, Beatriz Vaz, Jaqueline Silva, Bruno Profeta, Terezinha Maria Furiatti, Ana Rosa Marcolini, Lígia Machado e todos aqueles com os quais trabalhei durante esses últimos cinco anos.

A Ana Flávia Santos, pela gentileza com a qual sempre esteve disposta a conversar sobre os Xakriabá.

A Levindo da Costa, pelas conversas inspiradoras.

A Mariana Oliveira, novamente, pelo valoroso auxílio na hora da revisão.

À Fernanda de Oliveira e Luiz Fernandes, amigos eternos.

Aos sempre presentes: Rafael Rocha, Aguirre Chaves, Daniel Werneck, Luciana Dias, Cláudio Silvano, Rogério Brittes, Renato Carneiro, Érika Dias, Raul Costa, Letícia Barreto, Giltônio Santos, Richard Garrell, Frederico Quintão, Francisco Maia e Daniel Moreira, Flávia Reis e Anderson Pereira.

À Angela e Amelia, com amor, por todos os bons momentos.

Aos Xakriabá, por tudo e muito mais. Em especial a Emílio, ao cacique Domingos, a Vanginei, Ivanir, Marcelo Correa, Edgar, Simone, Célia, Sandra, Hilário, Bia, Dona Faustina, Seu José do Rolo, Seu Manuel, Seu Joãozão, Alexandre, Edvaldo, Seu José, Dona Olava, Seu Chico de Bião, Josefino, Joel, Odair, Lucimar, Ranison, Toninho, Seu Evangelista, Dona Dalzira, Seu Pedro, Seu Agenor, Dona Có, Dona Maria, Edinei, Reginaldo, Edmar, Seu Jair, Seu Silvino, Dona Antônia e Seu Marciano.

Agradeço à minha família por todo o apoio, tolerância e paciência.

Resumo:

Nos últimos anos, *cultura* tem se manifestado como uma categoria de crescente importância para o povo Xakriabá. Importância manifesta através de uma mobilização local diversa em torno do tema. Os projetos elaborados para lidar com as artes, danças e festas dos Xakriabá têm se constituído em torno da construção da Casa de Cultura, uma espécie de museu e oficina coletiva, proposto como pólo integrador dessas iniciativas. Esses projetos, financiados por agentes externos, se integram em um panorama mais amplo de *levantamento* da cultura idealizado pelos Xakriabá, no qual diversas situações colocam em confronto um conceito antropológico de cultura com um outro que se desenha no seio do grupo.

Palavras-chave: 1. Etnologia. 2. Antropologia 3. Cultura

Abstract:

In recent years, *culture* has manifested itself as a category of growing importance for the people Xakriabá. Manifest importance by mobilizing local diverse around the theme. Projects designed to deal with the arts, dances and feasts of Xakriabá have been formed around the construction of the “Casa de Cultura”, a sort of museum and workshop space, as proposed pole integrator of these initiatives. These projects, funded by external agents, are integrated into a broader survey designed by Xakriabá culture in which many situations arise in a confrontation anthropological concept of culture with another that is embedded within the group.

Keywords: 1. Ethnology. 2. Anthropology 3. Culture

Sumário

Apresentação.....	07
Introdução	12
Parte I – O Índio: os Xakriabá de São João das Missões	14
Parte II: A Cultura: Invenção e Reflexividade	75
Parte III: O Segredo: Forma e Fuga	151
Considerações Finais.....	176
Bibliografia.....	182
Anexos	194

SIGLAS

AIX: Associação Indígena Xakriabá
AIXs: Associações Indígenas Xakriabá
CEDEPLAR: Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional de Minas Gerais
CEMIX: Centro de Ensino Médio Indígena Xerente
CERIS: Centro de Estatística e Investigação Religiosa
FACE: Faculdade de Ciências Econômicas da UFMG
FAE: Faculdade de Educação da UFMG
FAFICH: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG
FIEI: Formação Intercultural de Professores Indígenas
FUNAI: Fundação Nacional do Índio
GEDUC: Grupo de Educação Indígena da UFMG
IPHAN: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ISCOS: Istituto Sindacale Per la Cooperazione e lo Sviluppo
MDA: Ministério do Desenvolvimento Agrário
MinC: Ministério da Cultura
PIEI: Programa de Implantação das Escolas Indígenas
REUNI: Reestruturação e Expansão das Universidades Federais
SEEMG: Secretaria de Estado da Educação de Minas Gerais
SECMG: Secretaria de Estado da Cultura de Minas Gerais
TIX: Terra Indígena Xakriabá
TIXR: Terra Indígena Xakriabá-Rancharia
UFMG: Universidade Federal de Minas Gerais
UFSJ: Universidade Federal de São João Del Rei

Apresentação

Este é um estudo etnográfico entre os Xacriabá a respeito de como operam a categoria *cultura* e o que entendem por ela. A etnografia é fruto de algumas questões de meu interesse suscitadas no recente contexto de parceria da Universidade Federal de Minas Gerais e as Associações Indígenas Xakriabá para execução de diversos projetos de pesquisa e extensão nas áreas de educação, artesanato, economia e patrimônio cultural.

As pesquisas de Ana Flávia Moreira Santos (1994, 1997) a respeito da formação do povo Xakriabá e a luta pelo reconhecimento oficial de suas terras, bem como os recentes trabalhos de Edinaldimar Barbosa Silva (2007), Isabela Naves Fernandes (2008), Isis Aline Teixeira (2008) e Rogério Correia (2010) foram uma inspiração para a realização desse trabalho. Além disso, meu contato quase diário com os quatro últimos no âmbito dos projetos do Grupo de Educação Indígena da Faculdade de Educação da UFMG (GEDUC) e o interesse compartilhado pelo povo xakriabá fez com que muitas das questões investigadas por nossas pesquisas fossem complementares.

Em Minha monografia de graduação do Curso de Ciências Sociais da UFMG, apresentada em 2007, procurei apreender o significado do conceito de cultura nas políticas de proteção ao patrimônio imaterial, analisando, sobretudo a documentação do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, principal órgão na regulamentação dessas políticas. Ao mesmo tempo eu buscava compreender o que levaria os Xakriabá a executar um projeto guiado por premissas similares: a construção de uma Casa de Cultura Xakriabá.

Guiado pelas teorias de “autoconsciência cultural” de Marshall Sahlins (2004) e de “invenção da cultura” de Roy Wagner (1981), bem como por inúmeros artigos a respeito das políticas de patrimônio cultural no Brasil, problematizei o duplo caráter da próprio pressuposto de se salvaguardar um bem do patrimônio imaterial. Se a transformação é um componente imanente dos bens imateriais (sejam eles técnicas ou festas) restava imaginar que tipo de ação própria ao Estado seria capaz de preservá-los, ou mesmo a qual tipo de “preservação” as políticas se referiam.

Uma opção nativa a essa questão me parecia mais viável: os responsáveis pelos bens é que deveriam manifestar o desejo de receber qualquer tipo de intervenção ou ajuda estatal e em quais termos que essas políticas deveriam ser aplicadas. Sob esse ponto de vista, a Casa de Cultura Xakriabá se apresentava como o bastião de um processo rico e interessante, de uma revitalização por parte dos Xakriabá daquilo que definiam como *sua cultura*.

Isso me levava a outro problema, relativo à ambigüidade do conceito de cultura na ciência antropológica e fora dela. O uso nativo do termo podia estar relacionado às convenções da antropologia ou passar por caminhos distintos: os nativos podiam falar de cultura sob as mais diferentes perspectivas, capturando e (re)produzindo a categoria segundo seus próprios termos. Logo, uma investigação em torno dos projetos de cultura xakriabá exigia também um entendimento mais profundo de quem era aquele povo.

Nesse sentido, minha atuação enquanto bolsista pelo GEDUC foi crucial, garantindo a oportunidade de um contato constante com os Xakriabá, sobretudo com lideranças e professores indígenas. A troca de experiências e as conversas com outros pesquisadores e profissionais atuantes no âmbito da educação indígena fizeram com que se operasse um compartilhamento mútuo dos dados coletados em campo.

Comecei a minha atuação junto aos Xakriabá em maio de 2005, quando fui contemplado com uma bolsa da pesquisa “Conhecendo a Economia Xakriabá”. Parte de um projeto aprovado pela Associação Indígena Xakriabá (AIX) com recursos do Centro de Estatística e Investigação Religiosa (CERIS), a pesquisa partia de uma demanda nativa da compreensão da produção e do consumo. Concomitantemente, a UFMG aprovou o projeto “Etnodesenvolvimento Xacriabá: Educação e Alternativas de Produção” pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA). Seu intuito era capacitar as associações indígenas para elaborar e executar projetos, promover reuniões onde os dados do diagnóstico da economia seriam apresentados e discutidos com professores, membros de associação, lideranças e habitantes de diversas aldeias da Terra Indígena Xakriabá (TIX). Possíveis soluções e alternativas aos problemas relativos ao plantio, trabalho e circulação de bens também eram debatidos nessas reuniões.

Em maio de 2006 teve início a primeira etapa da Formação Intercultural de Professores

Indígenas (FIEI-UFMG), um curso pioneiro de licenciatura para os povos indígenas de Minas Gerais. No mesmo ano o projeto da Casa de Cultura Xakriabá foi discutido e aprovado, estabelecendo-se uma cooperação entre o Istituto Sindacale Per la Cooperazione e lo Sviluppo (ISCOS), a província de Modena (Itália), as Associações Indígenas Xakriabá (AIXs) e a UFMG. Em 2008 e 2009 foram aprovados projetos pelo Fundo Estadual de Cultura de Minas Gerais e pelo Ponto de Cultura, respectivamente. O primeiro, denominado “Revitalização das Práticas Artesanais nas Comunidades Xakriabá”, tem por objetivo a construção de pequenas “casas de cultura” e subsídios aos artesãos da TIX. O segundo projeto, intitulado “Loas”, transforma a Casa de Cultura Xakriabá num Ponto de Cultura e dá subsídios para implantação de uma rádio, um laboratório de multimídia e para organização de encontros de mestres de diversas formas de expressão locais – incluindo aqueles que *jogam a loa*, o duelo de rimas marcante entre os Xakriabá que deu nome ao projeto. Os projetos foram elaborados seguindo demandas xakriabá discutidas em diversas ocasiões, sobretudo nas reuniões das associações locais e do Projeto Etnodesenvolvimento. Participei ativamente em todas essas iniciativas, auxiliando tanto na elaboração dos projetos quanto em sua condução.¹

Entre 2008 e 2009 fui bolsista do Programa de Fomento à Pós-Graduação do REUNI (Reestruturação e Expansão das Universidades Federais) para implantação da Formação Intercultural de Professores Indígenas como curso regular da UFMG. A experiência na montagem do curso e a oportunidade de lecionar e discutir com os próprios indígenas conteúdos relativos à antropologia e à legislação indigenista também teve um impacto significativo na pesquisa.

Estive entre os Xacriabá muitas vezes por curtos períodos de tempo, variando de cinco dias a uma semana, durante os anos de 2005, 2006, 2007 e 2008. Passei aproximadamente 50 dias em campo em 2009, nos meses de janeiro, julho e novembro. Durante o período mais intenso estive hospedado durante todo o tempo nas aldeias Barreiro Preto e Sumaré, mas circulei pelas aldeias Pindaíbas, Prata, Brejo do Mata Fome, Rancharia, Pedra Redonda, Caatinguinha e Vargens.

¹ Os Pontos de Cultura formam uma rede proposta pelo Ministério da Cultura na qual se conectam locais já existentes com diferentes perfis (bibliotecas públicas, associações e centros culturais, etc). A articulação dos Pontos se dá através de encontros e, principalmente, através da internet, uma vez que todos recebem recursos para montagem de um laboratório multimídia.

Durante o desenvolvimento da pesquisa procurei levar em conta o efeito que minha participação nesses projetos poderia ter em campo. Muitas das relações que criei entre os Xakriabá começaram a partir do trabalho nessas iniciativas, mas não se restringiram a elas. Além da receptividade e cordialidade com a qual fui tratado na terra indígena, sublinhando o fato de que seus habitantes são anfitriões formidáveis, posso dizer que a maneira como me dispus a estar junto aos Xakriabá foi importante. Tentei me situar no dia-dia de alguns envolvidos nos *projetos de cultura*, atuando em diversas atividades, vivendo com eles e conhecendo seu mundo da maneira como me era permitido. Em geral, os Xakriabá atribuem às *pessoas de fora* o ato de *fazer pesquisa*. Além disso, qualquer pergunta que cite *cultura* geralmente traz à tona toda sorte de respostas “prontas” ditas às dezenas de forasteiros que trabalham na terra indígena.

Preferi estabelecer relações diversas com meus informantes, ter conversas longas a respeito de inúmeros assuntos e anotar o teor e o conteúdo das conversas em momentos posteriores. Isso me deixou à vontade para abordar assuntos que nunca surgiam em reuniões e outras ocasiões formais de trabalho – entre as quais eu acho que a “entrevista” se encontra. Com algumas pessoas eu fiz uma espécie de “conversa orientada”, ou de entrevista informal, que registrei em meus cadernos de campo mais tarde.

Os Xakriabá envolvidos na Casa de Cultura, com os quais desenvolvi relações de amizade, sabiam que, de fato, eu estava lá para *fazer pesquisa* e pareciam interessados no que eu investigava. Enquanto alunos da Licenciatura Indígena eles compartilhavam comigo a necessidade de *fazer pesquisa*, uma vez que deverão entregar um Trabalho de Conclusão de Curso como etapa final de sua formação.² Conversei com eles abertamente acerca dos assuntos que consideravam relevantes e sobre a finalidade do meu trabalho. Talvez eu possa afirmar que algumas das questões que investiguei também são suas.

Peço licença aos meus colegas e amigos xakriabá por algumas generalizações aqui nas referências feitas aos “Xakriabá”, esse plural construído através da convivência e de

² As primeiras turmas de professores indígenas pelo FIEI se no segundo semestre formarão em 2011.

uma história conjunta, do compartilhamento da terra, dos laços de parentesco e dos elementos cosmológicos implicados nesse conjunto. Porque os Xakriabá são tão similares entre si quanto são diversos, algo do qual eles têm consciência e a que se referem com frequência. Reconheço que minha escrita está influenciada predominantemente pela perspectiva dos moradores das aldeias Barreiro Preto e Sumaré, locais onde passei a maior parte do tempo de campo e onde conheço mais pessoas.

Introdução

Quando concebi meu projeto de mestrado tinha o intuito de entender como os Xakriabá haviam se apropriado do conceito de cultura. Essa apropriação tratava-se de um pressuposto, é claro, de que os indígenas passavam a inserir um termo caro à antropologia em seu discurso. “*Perdemos nossa cultura*” afirmavam os Xakriabá, e por isso buscavam uma *retomada* ou *levantamento* da mesma. Desde o início de minha convivência com os Xakriabá, pude observar e participar do processo de constituição e execução de diversos *projetos de cultura* e outras iniciativas que remetiam ao *levantamento*. Minha leitura, num primeiro momento, estava focada em torno do que era dito nas reuniões dos projetos, ocasiões onde os Xakriabá confrontavam seu conceito de *cultura* com aquele do âmbito da antropologia e das políticas públicas. Essa foi a base segundo a qual elaborei meu projeto de mestrado.

O projeto, no entanto, não resistiu às minhas viagens subseqüentes à Terra Indígena Xakriabá. À medida que eu estreitava meu contato com os Xakriabá percebia que havia muitos elementos de sua vida relacionados à sua idéia de *cultura*. O que falavam sobre *cultura* estava claramente ligado ao seu contato com diversos atores e agências que traziam consigo. Mas esse tema não poderia ser encarado unicamente como uma questão de "autoconsciência cultural" (cf. Sahlins, 2006), era preciso pensá-lo como uma questão de reflexividade antropológica. Mas para pensar em reflexividade era necessário conhecer o outro lado do espelho, atravessá-lo.

Quando os Xakriabá falavam em *cultura*, eles evocavam elementos muito particulares, presentes em sua história, sua estrutura de parentesco, sua cosmologia. Logo, apreender o que era *cultura* implicava conhecer os Xakriabá para além da dimensão dos projetos: era necessário traçar uma série de conexões e relações que não estavam em evidência no âmbito institucional. Assim, a despeito da limitação de tempo (e espaço) de um trabalho de conclusão de mestrado, o que busco fazer aqui é uma etnografia dos Xakriabá desenhada a partir de minhas buscas pela compreensão das várias implicações de seu conceito de *cultura*.

Em minha pesquisa de campo fiz pouco uso de gravadores, filmadoras ou qualquer

equipamento através do qual pudesse gravar as falas de meus interlocutores: preferi manter conversas cujo conteúdo foi anotado posteriormente. Essas anotações consistiram primariamente numa descrição geral do assunto abordado, com algumas frases que busquei reproduzir de maneira literal. No entanto, a busca pela “reprodução literal” numa anotação é algo que nunca se concretiza: a literalidade das frases é afetada pela mudança da linguagem oral para a linguagem escrita e também por uma prioridade do sentido sobre a forma. Ao descrever essas conversas, tentei equilibrar o uso de expressões e maneiras de falar características dos Xakriabá com a ortografia da língua portuguesa. Mantive, no entanto, a forma das falas que retirei de outros trabalhos, como os de Santos (1994, 1997) e Schettino (1999).

Priorizei, no processo da escrita, o uso das categorias Xakriabá, distribuídas ao longo do texto, destacadas em *itálico*. Ainda que os Xakriabá sejam falantes da língua portuguesa, dão nomes diferentes a muitas coisas e atribuem outros sentidos a diversas palavras. Busquei entremear suas expressões com a minha escrita, integrando-as principalmente às descrições.

PARTE I – O ÍNDIO: Os Xakriabá de São João das Missões



Pôr do Sol no Sumaré

A Chegada

Cerca de 20 quilômetros após o município de Itacarambi a rodovia BR-135 transforma-se numa estrada de terra, poeirenta e esburacada. Após algumas fazendas e um posto de gasolina abandonado a Terra Indígena Xakriabá-Rancharia aparece à beira do caminho, dividida pela estrada. Olhando pela janela do automóvel, não parece haver qualquer diferença entre as casas, fenótipo e maneira de se portar de índios e dos não-índios. Mais tarde, já em São João das Missões, o viajante pode encontrar um habitante cujo rosto demonstra uma ascendência indígena. E ele também pode escutar desse mesmo morador a seguinte frase “*Vocês vieram aqui para trabalhar com o povo lá da FUNAI, os índios?*”

O choque, num primeiro contato com os Xakriabá, não é aquele produzido pela diferença, pela constatação da alteridade. Como alguém que cresceu no norte de Minas Gerais a sensação que tive em Missões foi de familiaridade. Outros, me confessaram, tiveram outra impressão: os índios dali seriam “cidadãos brasileiros” como quaisquer outros, “gente da roça” interessada nos benefícios diversos que o Estado concede àqueles reconhecidos como indígenas. Também me senti tentado a pensar assim, mas a idéia de se explicar a existência de um povo indígena sob a equação do *self-interest* parecia demasiadamente simplória, senão absurda.

O fato é que havia um outro contraste em jogo: se os Xakriabá não me pareciam índios “convencionais” ou “hiper-reais” (cf. Ramos, 1995) eles seriam então índios diferentes, **índios outros**. Fazia-se necessário entender que índios eram aqueles. Como esperado, esse processo de conhecimento, de uma convivência de fundo etnográfico, me fez perceber que o familiar era o que apenas o que apontava na superfície. Os Xakriabá habitam o norte de Minas Gerais, e suas terras estão situadas na margem oeste do rio São Francisco, no município de São João das Missões. São cerca de 8 mil indígenas, divididos em mais de 30 aldeias e diversos grupos de parentes. Como grande parte dos povos indígenas em Minas Gerais, os Xakriabá possuem um longo contato com não-índios - que, no seu caso, implica articulações com a política regional, viagens em busca de trabalho temporário e um regime de casamento que pode incluir pessoas *de fora* dos grupos locais.

Dedico esse primeiro capítulo a uma apresentação do povo Xakriabá. Começo com uma revisão da polêmica na etnologia brasileira acerca do estudo de populações indígenas ditas “emergentes”. Apresento uma breve revisão histórica acerca da fundação da Missão do Senhor São João e seu Terreno dos Caboclos, a partir dos quais se originaram a T.I. Xakriabá e a T.I. Xakriabá-Rancharia. Para além das fontes documentais, procuro associar à história toda sorte de narrativas e percepções dos próprios Xakriabá acerca do *tempo dos antigos* e seu contraste com o *tempo d’agora*. Incluo a descrição de alguns aspectos da vida na terra indígena, buscando situar o contexto no qual se dá a implantação dos *projetos de cultura*. Traço um esboço da socialidade xakriabá, buscando compreender como se dá o processo de *mistura* e as relações dos indígenas com não-indígenas.

“Índios Misturados”: marcos etnográficos e teóricos

Os chamados “remanescentes indígenas”, “povos indígenas emergentes” ou “índios misturados” são objeto de controvérsia na antropologia brasileira. Concentrados principalmente na região Nordeste do Brasil, sua condição de populações em longo contato com a sociedade colonial lhes rendeu a sorte de serem definidos pela falta. Estes foram durante muito tempo objeto de uma antropologia “das perdas e das ausências culturais”, onde as idéias de “perda” e “ausência” operaram como uma forma de diferenciá-los, sobretudo, dos povos indígenas submetidos a um contato menos intenso ou violento. É sabido que esses povos têm uma origem diversa, mas a dificuldade em classificá-los lingüística e culturalmente deu origem à chamada “área cultural Nordeste” (Dantas, 1992, p.431).

Reconhecidos oficialmente pelo Estado a partir na década 80, entendo que os Xakriabá poderiam ser considerados como um povo “emergente”. Por outro lado, eles próprios se assumem como *misturados*, sendo a razão dessa mistura o próprio pano de fundo de sua narrativa de origem. Além disso, como habitantes do vale do São Francisco, os Xakriabá possuem muito em comum com outros povos indígenas cujas terras margeiam o rio e com os indígenas do Nordeste em geral: foram aldeados e convertidos durante o século XVIII, têm uma história recente marcada pela luta às terras que lhes pertencem, praticam o Toré, possuem relações com os *encantados*, passam por um processo intenso de *levantamento da cultura*, etc. Se não é possível falar a respeito de uma mesma

origem e língua para os povos do Nordeste, não se pode negar que compartilham uma história e modo de vida similares.

Pensando nos Xakriabá “índios misturados” e reconhecendo que se encontram num contexto muito próximo daquele de muitos povos indígenas do Nordeste, procuro fazer aqui uma breve revisão teórica da controvérsia na antropologia brasileira acerca dos “povos indígenas emergentes” de modo a situar minhas escolhas teóricas e o teor da pesquisa realizada em campo.

João Pacheco de Oliveira Filho (1998) problematiza o estigma da aculturação, citando o fato dos povos da tradição Nordeste serem descritos por Galvão como integrados no meio regional “registrando-se a considerável mesclagem e perda dos elementos tradicionais, inclusive a língua” (*apud* Oliveira Filho, 1998, p.48). Igualmente, Darcy Ribeiro também se refere a “resíduos de população indígena no nordeste” e acaba desprezando sinais marcantes da alteridade desses grupos sob a justificativa de que estes haviam “sido adotados no processo de aculturação”. Logo, mesmo quando os sinais diacríticos existiam eram desprezados pelo antropólogo sob a justificativa de serem “mestiços” (Ibid, p.50).

Respeitado como um dos maiores teóricos da política indigenista e de questões diversas a respeito da atuação do antropólogo no âmbito das políticas de Estado, Oliveira Filho também foi um dos primeiros a se debruçar com maior atenção sobre os chamados “índios misturados”. Sua análise, calcada na teoria dos grupos étnicos de Fredrik Barth, se concentra sobretudo nos chamados “processos de etnogênese” que abrange “tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já conhecidas” . A emergência étnica e os processos de reconstrução cultural teriam, para Oliveira Filho, se tornado os principais pontos na discussão dos povos indígenas “misturados” (Oliveira Filho, 1998, p.53-54).

O “processo de territorialização” também é acionado por Oliveira Filho e definido por ele como

o movimento pelo qual um objeto político administrativo - [...] na América espanhola as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas” - vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos

de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que relacionam com o meio ambiente e o universo religioso) (Ibid, p.56).

Os povos do Nordeste teriam sido envolvidos em dois processos de territorialização distintos, o primeiro associado à fundação de missões religiosas e ocorrido ainda no período colonial e o segundo articulado pela agência indigenista oficial, já no século XX. As missões religiosas, localizadas, principalmente, ao longo do sertão do rio São Francisco, tinham como foco a homogeneização de diferentes povos indígenas e fabricação de um tipo mestiço que viria a ser assimilado. A “mistura” serviu então como justificativa para que, após a Lei de Terras de 1850, os aldeamentos fossem declarados extintos – uma vez que seus habitantes não mais eram considerados como indígenas – e suas terras colocadas à disposição de não-índios (Carneiro da Cunha, 2009c, p.249-251; Dantas, 1992, p.444-451).

Oliveira Filho crê que a destituição dos territórios é que foi responsável pelo não-reconhecimento dos índios do nordeste como coletividades, sendo estes chamados então de “remanescentes” ou “descendentes”. Atribui também ao segundo processo de territorialização, desencadeado pela atuação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) no Nordeste, o papel de um “mecanismo antiassimilacionista”. Tomando como base as noções de “emergência étnica” e “territorialização” a análise de Oliveira Filho traça um perfil consistente da trajetória dos povos indígenas da região nordeste, reunindo e descrevendo alguns pontos comuns – a passagem pelo aldeamento, a negação da condição indígena pelo Estado, os conflitos fundiários, a luta pelo reconhecimento e as peregrinações de lideranças em busca de *providências*.³

A respeito da questão da “baixa contrastividade cultural”, o autor assinala que

O patrimônio cultural dos povos indígenas do Nordeste, afetados por um processo de territorialização há mais de dois séculos, e depois submetidos a fortes pressões no sentido de uma assimilação quase compulsória, está necessariamente marcado por diferentes “fluxos” e “tradições” culturais [...] para que sejam legítimos os componentes de sua cultura atual não é preciso que tais costumes e crenças sejam, portanto, traços exclusivos daquela sociedade. (Ibid., p.25)

³ Entre os índios do Nordeste, especial aqueles do Vale do São Francisco, as viagens à capital em busca do cumprimento de direitos são chamadas de *buscar providências*.

Isso coloca a suposta “baixa contrastividade cultural” em outro plano, visto que esta só existe quanto posta em relação. Ou seja, povos indígenas podem compartilhar “elementos de cultura” com seus vizinhos que não necessariamente serão compartilhados com a população regional – como o exemplo das narrativas sobre o passado e o mundo sobrenatural dos Tremembé. Oliveira Filho assinala que a “política indigenista oficial exige demarcar descontinuidades culturais em face dos regionais”, onde elementos como o ritual do Toré funcionariam como elementos diacríticos (Ibid., p.59-60).⁴

Na medida em que o teor do texto de Oliveira Filho enfatiza a dimensão político-institucional que caracteriza os processos de etnogênese e territorialização, a diferença dos povos emergentes acaba sendo referenciada à relação destes com o Estado. Desprovida de sua dimensão atual, a alteridade dessas populações é analisada sob o prisma privilegiado das políticas indigenistas. Dessa forma, sabemos que o Toré serviu de emblema aos índios do Nordeste, que se recorre aos *encantados* para a reconstrução de cadeias genealógicas, mas a análise de nenhum desses aspectos é levada adiante. Aceito o fato de que os povos indígenas possam assumir uma postura “performativa” de suas expressões de alteridade. Etnografias e pesquisas diversas – Grünwald (2001) Andrade (2008), Arruti (2006) – documentaram a criatividade desses povos em sua relação com as diversas agências do indigenismo oficial e da sociedade envolvente, expressa através de uma intensa reelaboração de si mesmos. O que procuro é uma alternativa à abordagem na qual a “invenção da tradição” ou “da cultura” realizadas por esses povos são pensadas, sobretudo, como uma estratégia política. Penso que a importância desses processos para os povos em questão não diz respeito apenas ao agenciamento de recursos, à performance e à afirmação feitas para outros – há mais em questão.

No artigo “Etnologia Brasileira” (1999), Eduardo Viveiros de Castro traz uma análise crítica da argumentação de Oliveira Filho. Penso que a crítica à maneira como a politização da diferença está colocada na teoria de Oliveira Filho merece ser retomada

4 A argumentação de que é necessário “demarcar descontinuidades culturais em face dos regionais” para que se reconheça um povo como indígena tem como fundo o pressuposto de que aos povos indígenas cabe apenas serem transformados. Nas regiões amazônicas, é comum que ribeirinhos e indígenas compartilhem de uma cosmologia similar, onde a influência indígena pode se fazer sentir com grande intensidade (vide Vidal 2007). O mesmo ocorre no vale do São Francisco, como trato na terceira parte.

aqui, junto com outros pontos da argumentação de Viveiros de Castro. Para este, o que ocorre na abordagem contatualista seria uma espécie de “naturalização da política”. O tema da cultura, nesse sentido, teria sido admitido nessa teoria por ter sido “redefinida como a continuação da política por outros meios, graças ao uso efetivamente político da distintividade cultural por parte dos grupos nordestinos”. Logo, a política torna-se uma ubiquidade, passando a ser a essência e expressão primeira de tudo aquilo que são os índios do Nordeste – muitas vezes diluídos em retóricas da “estratégia” e do “recurso” (Viveiros de Castro, 1999, p.198)

Um outro problema teórico apontado por Viveiros de Castro é o das implicações da relação entre “etnogênese” e “territorialização”, onde o Estado-nação seria o responsável não apenas por legitimar clivagens étnicas, mas efetivamente criá-las ao territorializar. Uma vez que a territorialização é um marco, um movimento transformador e criador, produzido através da intervenção do Estado – seja para usurpar a terra ou garanti-la – este poderia ser apontado com a força motriz sociogenética. Entendo que esse superdimensionamento das questões indígenas vistas por um viés institucional é que acaba por ocasionar uma interpretação dos elementos de alteridade dos povos do Nordeste como “simbólicos”. Assim, ritos e mitos acabam tratados exclusivamente como práticas de “afirmação de identidades” ou “construção da memória”, excluindo o fato de são muito mais do que isso para os próprios indígenas. Em campo aprendi que o benzimento, o feitiço, os *encantados* e o Toré não são apenas expressões “simbólicas” da luta política xakriabá: figuram como parte integrante da cosmologia do grupo, de sua religião, de sua vida. O trabalho de Fernandes (2008), focado nos processos de cura praticados pelos pajés da aldeia Caatinginha, foi pioneiro nesse sentido.

Por outro lado idéias de “mistura” e “perda da cultura” muitas vezes são invocadas pelos próprios indígenas. Não penso que isso seja fruto exclusivo de um processo de “ver a si mesmo com os olhos do branco”, citando Roberto Cardoso de Oliveira (*apud* Lima, 1999, p.29), mas algo que passa por concepções nativas da diferença, do corpo e das relações. Embora possam vir “de fora”, esses temas não são colocados exclusivamente sob a perspectiva dos não-indígenas: trata-se de um problema de reflexividade.

Sônia de Almeida Marcato (1977), num dos primeiros escritos acerca dos Xakriabá, enfatiza a dificuldade em obter informações sobre esse povo devido à “presença cada vez maior de elementos civilizados”. Seu artigo é pioneiro e constitui uma contribuição importante para a compreensão dos Xakriabá, no entanto a preocupação com a “perda” e a introdução de elementos exógenos parece formulada à maneira da “antropologia das ausências culturais” criticada por Oliveira Filho. No entanto, o tema aparece tratado pelos próprios Xakriabá tanto em seu trabalho quanto nos de Mariz (1982) e Santos (1997).

Peter Gow (1991) em seu estudo dos Piro do Baixo Urubamba, Peru, assume uma postura etnográfica que preza, antes de qualquer coisa, o que fazem e dizem os nativos. O autor evitou pensar esse povo, que se entende como gente de “*sangre mezclada*” (sangue misturado), como vítima da história e sua condição como consequência exclusiva da política colonial, retratando-o apenas sob o ponto de vista da historiografia documentada e lhes retirando a capacidade de agência. Ao privilegiar o tempo e o espaço a partir da perspectiva nativa Gow sugere como a história é construída e percebida pelos povos do Baixo Urubamba. .

Penso que eventuais lacunas que possam ser apontadas na abordagem de Oliveira Filho acerca dos índios misturados são o fruto de enfoque e opções teóricas. Sua opção por enfocar processos políticos reflete a própria busca das populações indígenas no Nordeste pelo reconhecimento por parte do Estado. As questões relativas ao território e à territorialização, ao processo de reconhecimento da condição indígena desses povos pelo Estado e à relação com diversas instituições e agências são parte importante do conhecimento antropológico acerca dos índios emergentes – e das populações indígenas em geral.

A polêmica no estudo dos índios misturados reflete outra, citada por Turner no início da década de 90, acerca da divisão do trabalho antropológico na Amazônia entre “atividades de pesquisa e de apoio voltadas para as relações povos nativos com a sociedade nacional e o capital internacional” e “aquilo que se poderia chamar de investigação antropológica ‘pura’ ou ‘tradicional’ de sociedades indígenas, tomadas como isoladas em um ‘presente etnográfico abstrato’, fora da realidade histórica e político-econômica”. Turner (1991) destaca que ambas correntes produziram bons

trabalhos, mas também uma tendência a se excluírem mutuamente, afirmando também que essa situação começou a mudar nos últimos vinte anos frente à capacidade dos povos amazônicos “em manter sua identidade social, cultural e étnica” (43-44). E de fato, na última década, etnografias dos povos amazônicos têm incorporado temas como política indígena, consumo, casamento com os “brancos” e a vida dos indígenas nas cidades – Lasmar (2005), Andrello (2006), Gordon (2006), entre outros – sem perder de vista questões como parentesco, cosmologia e noções de corpo e pessoa.

Ao mesmo tempo temas caros às etnografias amazônicas passaram a ser abordados no estudo dos povos indígenas do Nordeste. Destaco as etnografias de Ugo Maia Andrade (2008) sobre os Tumbalalá do submédio São Francisco e a de Suzana Matos Viegas (2007) sobre os Tupinambá de Olivença. Andrade analisa a etnogênese tumbalalá, centrada no contato com os *Encantado*⁵ e nos trabalhos de Toré, e permeada pelo contato intenso e trocas rituais com os povos Tuxá e Truká. Na medida em que os Tumbalalá parecem um coletivo disperso e vago, que não sofre grandes pressões sobre seu território, Andrade traz nova luz às teorias a respeito dos índios do Nordeste ao orientar sua pesquisa para as dimensões rituais e cosmológicas do grupo, tendo o cuidado de inserir os *Encantado* nas redes de relações tumbalalá. Viegas (2007) também trata da etnogênese dos Tupinambá de Olivença, já que seu longo período de campo comportou também o momento em que estes redescobriam sua “indianidade”. Seu foco de análise, no entanto, é a vida cotidiana, o parentesco, a produção de pessoas e relações através da comida e dos cuidados. A descrição etnográfica no trabalho de Viegas é um dos pontos mais fortes, calcada maciçamente nas categorias tupinambá, e sua discussão acerca da antropologia dos índios misturados merece ser retomada aqui. A autora adota o que chama de “uma alternativa americanista para uma antropologia do Nordeste indígena”, afirmando que

o estudo dos índios que habitam a faixa nordestina do Brasil têm muito a ganhar, quer com a abertura a uma compreensão da vida social desses povos a partir da experiência vivida, quer com o uso de estratégias comparativas, em especial pela integração do conhecimento etnográfico sobre os índios que habitam o Nordeste [...] aos debates americanistas [...], abrindo uns e outros a múltiplas estratégias comparativas (Viegas, 2007, p.67-68).

⁵ Andrade usa a grafia *Encantado* no singular e com a inicial maiúscula buscando marcar a “capacidade de relação” e “condição ontológica de pessoa” que esses extra-humanos possuem (2008:29)

A alternativa apresentada por Viegas representa, a meu ver, uma excelente reflexão acerca das dicotomias impressas no estudo das populações indígenas do Nordeste. Um primeiro foco nas políticas indigenistas ao se estudar essas populações deve-se ao fato de que mesmas se encontram imersas em movimentos que exigem uma extensa e profunda articulação com o Estado. O que Viegas propõe e faz em sua etnografia é levar a sólida teoria produzida no âmbito da etnologia amazônica para a análise dos Tupinambá, ampliando e multiplicando as possibilidades de conhecer seu mundo.

Meu aprendizado em antropologia, na graduação e mestrado, teve uma significativa carga de etnologia indígena, razão pela qual as teorias e os métodos de pesquisa produzidos nos contextos da Amazônia e Brasil Central tiveram grande influência na escrita e elaboração do presente texto. Reconheço também que muitos aspectos da vida dos Xakriabá poderiam ser pensados de maneira diversa: sua religião e cosmologia poderiam ser analisadas, por exemplo, mediante a literatura das religiões afro-brasileiras; seu modo de vida e trajetória da *luta pela terra* podem ser entendidos à luz das teorias do campesinato. Primo pela literatura etnológica por julgar que essa é a escolha mais adequada ao tema que desejo tratar.

A onça e a roca: notas sobre o Tempo dos Antigos

Os Xakriabá se referem ao passado mais distante como o *tempo dos antigos*. A maneira de se datar o tempo é relativa, visto que o *tempo dos antigos* de senhores mais velhos será nitidamente mais remoto que aquele dos jovens adultos. Dessa maneira, a fronteira cronológica que separa o *tempo dos antigos* do *tempo de hoje* (ou o *tempo d'agora*) não é expressa claramente, mas de maneira geral é possível afirmar que esse tempo sempre é anterior ao período da *luta pela terra*. O tempo pode ser de algum *antigo* específico, geralmente um *chefe* ou *liderança* que será referido como o *finado*, como também pode ser o tempo daqueles *antigos* cujo nome e relação se desconhece. Os *finados* são os *antigos* ainda presentes na memória, cuja genealogia é sabida e que podem ser descritos conforme seus feitos ou em referência a seus parentes, vivos ou mortos. Mas há *antigos* que não cabem nessa categoria, já que não possuem nomes e cuja relação na genealogia lembrada é vaga e geral. Apesar de a categoria *antigos* englobar a de *finados*, separei ambas buscando facilitar a escrita e compreensão.

O *tempo dos antigos* é assunto freqüente na conversa dos mais velhos, especialmente quando o *tempo d'agora* parece conter transformações sem limites. Os *antigos* viviam no mato, os *finados* trabalhavam na roça, não conheciam tanto do mundo quanto os jovens de hoje. Mas eram *sabidos*: os *antigos* tinham enfeites, rituais e, sobretudo, sabiam *a língua*; os *finados* dominavam a cerâmica, os remédios *do mato*, dançavam o Toré, sabiam muito sobre *benzeções*, feitiços, *magnetismo* e *empatia*. Mas o *tempo d'agora* é também o *tempo do recurso*. O direito à terra está assegurado, os jovens podem estudar perto de seus parentes, há remédios, médicos, energia elétrica e água encanada. Os Xakriabá circulam com maior intensidade por lugares distantes, trabalham, têm dinheiro adquirir mercadorias, veículos e mobília. Aprovam projetos importantes, elegeram um prefeito e vereadores, têm papel de destaque na política local, sabem se fazer ouvir.⁶

A tentativa de ilustrar o *tempo dos antigos* tem como objetivo introduzir o leitor no contexto da Missão do Senhor São João e sua transformação na Terra Indígena Xakriabá. Faço uso dos trabalhos de Marcato (1977), Mariz (1983), Paraíso (1987), Santos (1997) e Schettino (1999), que contém uma revisão da documentação histórica acerca da região além de muitos relatos onde a história é narrada sob o ponto de vista dos próprios Xakriabá. Complemento essa revisão dados de campo. Compreender a relação entre esses dois tempos é importante para entender a percepção nativa dos processos de mudança recente na vida dos Xakriabá. Processos que transformam seu universo na medida em que criam e destroem possibilidades de vida, afastando os Xakriabá da vida *no mato*, intensificando a introdução de elementos exógenos, colocando os indígenas em contato com agências diversas.

Em “Do terreno dos caboclos do Senhor São João à Terra Indígena Xakriabá”, Santos aborda a formação do povo Xakriabá, traz toda sorte de relatos nativos a respeito do *tempo dos antigos* e sobre o processo de *luta pela terra* no qual os índios estiveram envolvidos em diferentes períodos do século XX. A autora oferece tanto um levantamento detalhado das escassas fontes oficiais da histórica local, usando de

⁶ Embora nem todos possam usufruir plenamente dessas benesses e a assistência prestada pelo Estado seja precária em muitos pontos, o que apresento nesse trecho é um resumo daquilo que os Xakriabá percebem como coisas boas do *tempo d'agora*.

inúmeros relatos colhidos em campo ora para complementá-las, ora para oferecer ao leitor uma concepção xakriabá da terra, dos acontecimentos, de seu processo de reconhecimento pelo Estado. Santos (1997) afirma que sua intenção não é a de estabelecer “bases de uma história Xakriabá, nos termos da epopéia de um grupo que teria resistido e subsistido à colonização e a quase três séculos de contato” (Ibid, p. 16). No entanto, os dados de sua pesquisa apontam para uma relação duradoura dos habitantes do Terreno dos Caboclos do Senhor São João das Missões com a história dos povos indígenas da região do Médio São Francisco, visto que a própria terra que eles habitam é um legado deixado por esses.

Meu intento em retomar a história da região tampouco é o de construir uma trajetória estável e harmônica que culminaria no inevitável reconhecimento da condição indígena xakriabá pelo Estado. O que procuro é relatar a contradição aparente no fato dos Xakriabá serem reconhecidos como índios, ainda que “índios misturados”, até o início do século XX para depois terem sua indianidade sistematicamente questionada e negada. Diferentes eventos dessa história têm em comum o fato de que a figura do “índio” é a principal referência, ainda que tratada em suas mais diversas acepções.

Documentos: Xacriabás, Cayapós e Caboclos da Missão do Senhor São João

Em fins do século XVII deu-se início à ocupação não-indígena no Alto-Médio São Francisco. Com a chegada do Mestre de Campo Matias Cardoso para a área afim de “restaurar a segurança dos sertões” os indígenas da região, referidos genericamente como Caiapós ou Chacriabás foram escravizados. A mão-de-obra indígena foi usada tanto na construção do Arraial de Morrinhos, na confluência do São Francisco com o Rio Verde, quanto nas diversas fazendas de gado que seriam abertas pelos integrantes da expedição de Matias Cardoso.

Já no início do século XVIII Januário Cardoso, filho de Matias Cardoso, foi nomeado Mestre de Campo. O São Francisco havia então se tornado um importante caminho de trânsito de mercadorias e, no entanto, a Coroa desejava consolidar sua ocupação para evitar o contrabando de ouro e “pacificar” o sertão, “exterminando apresando, aldeando e afastando” os “índios licenciosos” que ali estavam (Santos, 1997, p. 20-22).

Nesse contexto, os índios “bravos” eram chamados genericamente de Caiapós, e ativamente perseguidos em expedições que contavam com o auxílio das “tribos mansuetas”, nome dado aos povos indígenas incorporados ao regime colonial. Em guerra aos Caiapós, Januário Cardoso destruiu suas principais aldeias, Guaíbas e Tapiraçaba, e construiu ali os arraiais de Santo Antônio do Manga e Brejo do Salgado.

Entre 1712 e 1713 o Padre Antônio Mendes foi nomeado pelo Bispo de Pernambuco para catequizar os índios, sinal da consolidação da ocupação não-indígena na região. Ele teria se estabelecido na localidade de Manga do Armador, hoje correspondente à cidade de Manga. Santos acredita na possibilidade do Padre Antônio Mendes ter sido o responsável pela fundação da Missão do Senhor São João do Riacho do Itacaramby, embora não existam quaisquer fontes a respeito.⁷

Em 1728 Januário Cardoso, sob a condição de “*deministrador dos Índios*” doa terras aos aldeados da missão. Santos (1994) cita a possibilidade de a doação ser uma recompensa pela aliança dos indígenas com Januário Cardoso, com o intuito de expulsar dali os Caiapó. Paraíso (1987) entende que a doação seria mais que o fruto de um acordo ou aliança, uma maneira de referendar a autoridade colonial imposta aos índios. De fato, a certidão da doação indicava toda espécie de castigos que poderiam ser aplicados por um certo Capitão Mandante Domingos Dias, bem como instruções específicas para que fossem recolhidos para lá todos os índios que andassem por fazendas alheias.

Alguns documentos se referem aos povos aldeados na missão, mas a maioria o faz por categorias genéricas. Na segunda metade do século XVIII a missão foi abandonada, o que explica em parte a ausência de documentação a seu respeito. Santos cita três documentos do século XIX que descrevem a população aldeada. O Monsenhor Pizarro conta que a capela de São João estava numa aldeia de índios sem missionário ou diretor, localizada a 16 léguas no norte de Nossa Senhora do Amparo do Brejo do Salgado, hoje Januária. Richard Burton e Saint-Hilaire, em seus respectivos relatos de viagem pelo São Francisco, passaram pela Missão do Senhor São João e mencionam a presença indígena. Saint-Hilaire relata que os “xicriabás”, maneira como ele se refere aos índios

⁷ Outros nomes: Missão do Senhor São João dos Índios, Missão do Senhor São João.

aldeados, haviam se “fundido com negros e mestiços” e que “reclamavam do Rei o privilégio de serem julgados por um entre eles, regalia que a lei não concede [...] senão aos índios puros”. Burton menciona que em São João das Missões estariam aldeados “os remanescentes de três grandes tribos: os xavantes, ainda poderosos nas cabeceiras do Tocantins; os xacriabás (xicriabás) e os botocudos, nome geral indefinido de algumas raças” (Santos, 1997, p.28-30).

No ano de 1856, seis anos após a promulgação da Lei de Terras, o termo de doação de Januário Cardoso foi registrado em cartórios nas cidades de Januária e Ouro Preto. O documento cita “Eugênio Gomes de Oliveira” que registra o documento por si e por “TODOS OS INDIOS DE SÃO JOÃO DA MISSÃO”. Essa é a primeira de muitas ações documentadas acerca das providências tomadas pelos índios da Missão para garantir seu direito à terra doada por Januário Cardoso.

Em 1912 o Cônego Maurício Gaspar visita o arraial de São João das Missões que descreve como “um pequeno arraial” de população “cabocla” se referindo aos índios que lá habitam como “representantes legítimos da altiva tribus dos cayapós”. Gaspar também afirma que os índios desapareceriam devido à “invasão sempre crescente dos mestiços, oriundos dos Portugueses e Africanos”, afirmando que “actualmente as principaes famílias dos Cayapós espalharam-se ao redor da antiga aldeia, nos logares, chamados Brejo da Fome, Riachinho, Retiro, Prata, Água Branca”. Um índio, senhor de idade referido por Gaspar como “Theophilo de Tal” teria feito parte

há trinta annos de um grupo Cayapós, pratrícios seos, armados de flechas, resolvidos a ir ao Rio de Janeiro, para apresentarem as suas queixas a Sua Majestade o Imperador D. Pedro II. [...] Com effeito, os descendentes dos habitantes das selvas foram muito bem recebidos na Corte Imperial, e, depois de muito mimoseados, trouxeram ordens para as autoridades da comarca de Januária, afim de que fizesse valer os seos direitos contra os invasores de suas terras (Gaspar *apud* Santos, 1997, p.33-34)

A união dos índios de Missões em defesa da terra que lhes era de direito é uma constante em sua história, ao contrário da “não-resistência” e “conformismo” descritos por Marcato (1977: 417). Santos e Schettino (1999) descrevem diversas ações tomadas em defesa da integridade do Terreno dos Caboclos do Senhor São João, nome pelo qual a terra viria a ser conhecida. Os habitantes do Terreno foram nomeados de diferentes

formas, eram reconhecidos regionalmente e se reconheciam ora como “caboclos” ou “índios”, ora como “herdeiros” ou “sucessores dos índios de São João das Missões” (Santos, 1997, p.67).

Um evento emblemático pela defesa da terra é a chamada Revolta do Curral de Varas. No começo do século XX, em 1910, um grande chefe político da cidade de Januária, Teófilo Alquimim, invadiu o Terreno dos Caboclos, junto com um contingente policial comandado pelo Capitão Delfino, e obrigou os índios a colocarem o marco das terras num lugar de sua escolha. O fazendeiro ainda ordenou que fosse construído um curral de varas, referido até os dias de hoje como “curral do Capitão Delfino”.

Um curral de varas de “aroeira pura” era uma construção sólida, que denotava desejo de permanência e também uma afronta. Num ato de revolta, vários *chefes* se organizaram e atearam fogo ao curral. A repressão ao ato, feita pelo próprio Capitão Delfino, foi brutal e resultou na morte por espancamento de diversos indígenas, incluindo o *chefe* indígena Gerônimo Remualdo. O *chefe* Germano Gomes de Oliveira também foi espancado, mas sobreviveu com várias seqüelas, morrendo anos mais tarde em decorrência de complicações. Outras lideranças partiram para o Rio de Janeiro “afim de pedir providências” e jamais retornaram (Schettino, 1999, p.37-41).

O desfecho da Revolta do Curral de Varas foi a fuga de muitos habitantes da Rancharia e a desarticulação dos indígenas frente ao contexto de invasão e expropriação posteriores. Isso resultou em uma nova viagem ao Rio de Janeiro, feita durante a década de 1930 ocasionou o envio de Lyrio do Valle ao Terreno dos Caboclos. Lyrio do Valle era um indígena, e também antigo funcionário do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Há evidências de que ele era ligado à diretoria do órgão, tratando-se de um funcionário importante, dados os cargos que ocupou durante sua carreira. Lyrio foi nomeado pelo próprio General Rondon como “Cacique dos Índios de São João das Missões”, viveu durante um tempo indeterminado em Matias Cardoso e suas ações junto aos indígenas de São João das Missões se concentraram na região da Rancharia. Lyrio e sua família foram perseguidos pelo poder local ao ponto dele e seu filho serem presos sem qualquer acusação formal – acontecimento que marcou sua partida da região. A atuação de Lyrio no Terreno dos Caboclos da Missão do Senhor São João é objeto de controvérsia suscitada por Santos, visto que a presença do SPI não foi formalizada através da criação

de um Posto Indígena (Santos, 1997, p.58-64).⁸

Os elementos presentes na documentação apontam a Missão do Senhor São João do Itacaramby como um local de concentração indígena na região. A presença indígena, fortemente documentada até o início do século XX, passa a ser negada e questionada à medida que se acirra a disputa pelo Terreno do Senhor São João. O projeto colonial de destruição da alteridade indígena através da criação de sujeitos mestiços trazia em si a teoria racialista que pensava em “tipos humanos puros”. Mas o que parecia ser destruído no processo de mestiçagem era justamente a pureza idealizada, não a diferença, como parece ser o caso da trajetória dos índios da Missão do Senhor São João. O semanticismo aplicado à legislação é o que colocava em risco as terras asseguradas aos indígenas, uma vez que a definição de quem era “índio” estava em poder do Estado (Carneiro da Cunha, 2009c, p.251-74).

As narrativas xakriabá acerca de sua origem e da terra que habitam estão permeadas por diversos elementos de sua história, notadamente a doação da terra e a aliança com o outro.

Narrativas Nativas: a terra e os outros

Em junho de 2007 fui à T.I. Xakriabá para acompanhar reuniões relativas ao projeto Casa de Cultura, que já começava a ser implantando. Naquele mesmo momento, os Xakriabá haviam ocupado terras que alegavam terem ficado fora do processo de demarcação da TIX, ao mesmo tempo em que afirmavam que muitos dos habitantes daquela área eram seus parentes, também índios.

Aproveitamos para fazer uma visita a algumas dessas localidades ocupadas, acompanhados por Domingos de Nira, xakriabá da Aldeia Sumaré e vereador pela prefeitura de São João das Missões, e seu tio, Chico de Bião. Seu Chico trabalhou como lavrador a vida toda e hoje, já com os filhos criados, tem como principal fonte de renda

⁸ S. Emílio Gomes de Oliveira, liderança da aldeia Pedra Redonda identifica Lyrio do Valle como um índio Tuxá. No entanto a documentação do reconhecimento de uma fazenda de sua filha, Luiza do Valle, como Terra Dominial indígena aponta Lyrio do Valle como um Tembê, povo de língua Tupi do Pará. Apesar disso Luiza pediu que a fazenda fosse reconhecida como uma Terra Dominial Indígena Xakriabá. Imagino que isso se deu devido à importância da relação de sua família com esse povo.

uma venda localizada próximo ao posto de saúde da aldeia Sumaré. Chico nos contou como aquelas terras ocupadas haviam sido doadas por Dom Pedro e pela Princesa Isabel explicando que a TIX e a TIX-Rancharia não correspondiam ao total da doação. Para comprovar o que estava dizendo, Seu Chico recitou uma espécie de reza ou poema, no qual estaria registrada a vontade dos doadores da terra:

*Para isso eu dou terras
P'ros índios morar*

*Daqui para Missões, cabeceira de Alagoinhas
Beira do Peruaçu, até as montanhas
Para índio não abusar fazendeiro nenhum
Eu dou terra com fartura pro índio morar*

*Missão para morada
Brejo para o trabalho
O gerais para caçadas e meladas
E as margens dos rios para pescadas*

*Dei, registrei, selei
Pago os impostos
Por cento e sessenta réis.*

Não tardei em reconhecer que ali estavam vários trechos do documento de doação expedido por Januário Cardoso. Sabia que alguns dos mais velhos recitavam essa reza, mas Seu Chico, apesar de já ter “os filhos criados” não era um senhor de idade. Durante o restante da visita, ele demonstrou conhecer muito a respeito da história do Terreno dos Caboclos e da maneira como a terra era gerida. O que me chamou a atenção era o fato de Seu Chico ter ancestrais majoritariamente *baianos*, isto é, pessoas que chegaram ao Terreno dos Caboclos há pouco mais de um século. A narrativa contada por Seu Chico pode ser pensada como uma espécie de “mito de origem” xakriabá. Escutei-a diversas vezes em campo, em muitos contextos e lugares diferentes, sempre referida como a história daquele povo contada pelos mais velhos. Marcato e Santos têm, em seus respectivos trabalhos, variantes interessantes desse mito, as quais reproduzo a seguir.

Quando D. Pedro II chegou aqui, só existia os índios, nós. Aí os índios, vendo aquele homem diferente - que nunca tinha visto o branco - resolveu matar ele. Chegou pra D. Pedro e falou: nós vamos te matar. Aí, tinha uma ave, muito grande, que colocava medo nos índios, pegava as crianças. Quando ela vinha, os índios escondiam as crianças debaixo de um balaio. Aí D. Pedro, reparando isso, virou pros índios e falou: vamos fazer um trato. Se eu acabar com esse pássaro, então vocês não me

matam. Ele tinha um trabuco. Os índios não conheciam. Quando o pássaro voltou, D. Pedro deu um tiro, Pam! Foi igual um barulho de trovão. **Os índios ficaram agradecidos e resolveram dar para ele a índia mais bonita que tinha. Era a Princesa Isabel. Aí D. Pedro ficou dono desta terra.** Ele virou para os índios e falou: então vocês ficam aí, tomando conta desta terra, que eu vou fazer uma viagem. Os índios não sabiam trabalhar. Viviam só caçando e pescando. Então D. Pedro foi pra África e falou com os africanos: eu tenho uma terra, mas não tenho ninguém pra trabalhar. Vocês querem ir trabalhar lá? E trouxe eles pra cá. **Aí foi que começou a misturar, por que as índias só queria casar com eles.** Porque os índios não gostavam de trabalhar, e os pretos trabalhavam muito, então já podiam comprar uma coisinha, um vestidinho pra dar pra mulher. Assim que começou esta mistura. Então hoje, aqui, todo mundo trabalha. Eles falam que não trabalha, mas trabalha sim. (Santos, 1997, p.38. Grifos meus).

O caboclo Modesto Alves de Barros, 86 anos, gosta de explicar como surgiu o documento [a doação]. Segundo ele, quanto **Pedro Álvares Cabral**, chegou ao Brasil, havia muitas tribos espalhadas pelo território. Cabral, **grande conhecedor de línguas**, pôs-se a falar com os indígenas que encontrou no litoral, pedindo-lhes a permissão para descer à terra, o que foi concedido. Após a confraternização, **Cabral verificou a beleza de duas caboclinhas novas**, conseguindo levá-las com ele para Portugal. **O filho do rei se encantou com as moças, com elas se casou e, para compensar os índios pela perda, o mestre-de-campo Matias Cardoso deu-lhes todas as terras** entre Pedras de Maria da Cruz e o Rio Itacarambi para plantar, caçar e melar. (Marcato, 1977, p.416. Grifos meus).

Em outras versões da narrativa, a princesa Isabel surge filha de um índio com uma mulher branca, sendo a responsável pela doação da terra. Em outras, ela e o Imperador D. Pedro II doam as terras para que o Sr. São João possa “agasalhar todos os índios dele, pra nunca sair pelas terra alheia” (Santos, 1997, p.35).

As figuras da realeza brasileira não são importantes apenas para o universo Xakriabá. Dantas (1992) afirma que a transferência da corte portuguesa para o Brasil e a aclamação de D. Pedro I foram responsáveis por “avivar entre os índios a figura do rei, longamente trabalhada no imaginário dessas populações, um senhor todo-poderoso a quem deviam obediência.” E ainda acrescenta que a “ao longo do extenso reinado de D. Pedro II, cristalizou-se no imaginário dos índios a figura quase messiânica do imperador, a quem a tradição oral de muitos grupos atuais do Nordeste atribui a doação das terras que hoje habitam”. De fato, o imperador visitou alguns aldeamentos no final da década de 1850, ocasião na qual muitos povos afirmam que ele teria confirmado sua

posse sobre as terras doadas (Dantas, 2007, p.450-451).⁹

Os personagens das narrativas podem mudar, mas sua estrutura permanece a mesma. Ambas contam a história da doação da terra a partir da chegada de uma grande figura de autoridade não-indígena, que consolida uma aliança com eles através do poder (a arma de fogo, conhecimento de muitas línguas) e do casamento. A terra doada marca mudanças na vida dos índios, inaugurando limites em seu território e a submissão às regras de outros. Elas também marcam o início da mistura, consolidada através do casamento com os *brancos* ou com os *africanos*. O casamento com os *brancos* sempre está relacionado às figuras da realeza, seja porque os índios celebram casamentos através delas (o filho do rei de Portugal, D. Pedro), seja porque a união resulta na geração de um nobre (Princesa Isabel como filha de um índio). A idéia de que povos *de fora*, como os *africanos*, saibam trabalhar melhor que os índios está relacionada a outros fatores, principalmente à concepção xakriabá de *trabalho*, como exponho mais adiante. O mito também contém pontos que são bases importantes para a compreensão do povo Xakriabá: a aliança com o outro, a *mistura* decorrente dessa aliança e a ligação com a terra doada.

A figura do “índio misturado” está presente tanto nas narrativas xakriabá quanto na documentação histórica. Os fluxos de incorporação de *gente de fora* ocorreram durante diversos momentos da história dos Xakriabá, sendo que o mais recente deles foi a chegada dos *baianos* ao terreno dos caboclos. Santos (1997) associa esse fluxo ao movimento migratório do Nordeste na segunda metade do século XIX, principalmente Bahia, relativo a tempos de escassez e seca como “o ano da fome na Bahia”, algo que é corroborado por inúmeros relatos xakriabá (Santos, 1997, p.44-45).

Mesmo tendo sido intenso o fluxo de migrantes nordestinos, a categoria *baiano* não designa somente àqueles oriundos da Bahia e dos estados do Nordeste. É antes uma forma de se referir àqueles cujas famílias são lembradas como oriundas de fora do Terreno dos Caboclos. Os *baianos* chegavam e se arranchavam com a permissão dos *chefes* que também definiam onde poderiam abrir suas roças e construir suas casas – conforme me contou um senhor, Seu José Fiúza, durante uma visita à terra ocupada no

⁹ A figura de D. Pedro II também faz parte das narrativas dos Xerente, Krahô e Sateré-Mawé (Amoroso, 2001, p.182-183).

A chegada dos *baianos* é considerada por alguns como o início de um movimento de intrusão e perda de direitos. O fato é que os *chefes*, enquanto responsáveis pela manutenção da terra, permitiam que esses *chegantes* se *arranchassem* nela, tanto através do estabelecimento de relações cordiais com os *caboclos* quanto mediante pagamento, efetuado nas negociatas de capoeiras de algodão e mamona as quais os *baianos* se apossavam após a colheita. As relações que se estabeleceram entre os dois grupos, no entanto, foram muito mais complexas. A disponibilidade dos *chefes* em acolher os *baianos* podia estar relacionada, inclusive, com as *providências* tomadas em prol da integridade do Terreno dos Caboclos (Santos, 1997, p.48-49).

Cito o caso do *finado* Manelão. Nascido no Brejo do Amparo, próximo a Januária, ele tinha “*instrução para ser padre, mas acabou mesmo é sendo lavrador. Chegando aqui ele achou terra e ficou*” – conforme conta Dona Olava, 76 anos, sua filha e habitante da aldeia Sumaré. Manelão tinha uma relação descrita como “grande amizade” para com o *finado* Gerônimo, *chefe* importante no tempo em que foi morar no Terreno dos Caboclos. Dona Olava conta que “*Gerônimo gostava muito dele, tinha a nós todos muito bem, como se fosse feito parente dele*”. A instrução do *finado* Manelão foi colocada a serviço do Terreno dos Caboclos na medida em que ele “*ajudou o finado Gerônimo a tirar os documentos*” da terra. Ele casou com a *finada* Caetana, nativa do Gergelim – localidade próxima a onde atualmente é a cidade Montalvânia – e se estabeleceu às margens do rio Sumaré, onde criou seus onze filhos. Como notado por Santos, a documentação era percebida como a própria garantia da terra e sua lógica independia do texto que ela continha, uma vez que Gerônimo, como outros *chefes*, era analfabeto. Em vários relatos, os papéis carregados por Gerônimo aparecem como herança deixada pelos *antigos* e passada de geração em geração (Ibid., p.41-42).

Gerônimo Seixas Ferro foi um dos últimos grandes *chefes* do Terreno dos Caboclos. Filho do *chefe* Gerônimo Remualdo, assassinado durante a repressão à Revolta do Curral de Varas, ele teria viajado até o Rio de Janeiro após o episódio de violência, mesma ocasião em que várias lideranças partiram em busca de *providências*. Nessa

¹⁰ Homônimo de José Fiúza, liderança da aldeia Itapicuru.

viagem, os papéis de Gerônimo se provam extremamente úteis, sendo inclusive apresentados ao Presidente da República e ao Ministro da Guerra, conforme o relato de Lyrio do Valle:

Domingos Braúna, rapaz novo e inteligente; já havia ido ao Rio de Janeiro em 1909. Hospedára-se no Ministério da Guerra e ficou conhecendo o General Gomes Carneiro, antigo chefe das linhas telegráficas de Mato Grosso; também o Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, que nesta época era Majór, ambos amigos e protetores dos índios. Ao presenciar o massacre, tomou a resolução de embarcar para o Rio de Janeiro afim de pedir providencias. Seguiu (sic) em sua companhia (sic), o caboclo Marcelino e o filho de Gerônimo, que também tinha o mesmo nome do pai. Esta denúncia, chegou em conhecimento do Exmo Sr. Presidente da República Afonso Pena, também ao Ministro da Guerra. **Gerônimo Filho, de posse da escritura, provou perante as autoridades que as terras eram legalmente dos índios** (do Valle *apud* Santos, 1997, p.60).

Segundo Dona Olava, o *chefe* também havia chamado seu pai para que ensinasse os “índios a trabalhar”, ou seja, a plantar grandes extensões de roças – coisa que os *antigos* não faziam. Outros Xakriabá também me falaram a respeito dos *antigos* gostarem mais de caçar e comer *comida do mato* a plantar roças, sendo que essas afirmações eram comuns durante algumas reuniões do projeto Etnodesenvolvimento. Os índios velhos, segundo Dona. Olava, “*andavam pelos matos, não conheciam sal e comiam o soim assado*”¹¹. Ela ainda afirma que tinham muita disposição para trabalhar, e que alguns deles plantavam roças para seu pai.

Se as relações entre *baianos* e *caboclos* tinham um caráter mais complexo do que a simples inimizade ou reciprocidade, elas também estavam mediadas por outras forças. Gerônimo, como outros *chefes* do *tempo dos antigos*, é marcado por uma série de feitos e façanhas sobrenaturais. As narrativas a seu respeito o colocam como alguém *sabido*, capaz de *colocar feitiço* em seus inimigos, tornar-se invisível e *virar em toco de pau e casa de cupim*. Além disso, o estabelecimento dos *baianos* no Terreno dos Caboclos estava condicionado à permissão da Onça Cabocla. Também conhecida por Iaiá Cabocla, é uma índia que *virou* numa onça e nunca mais *desencantou*. A Onça, como uma espécie de guardiã do Terreno dos Caboclos, era quem de fato permitia ou negava a fixação de pessoas estranhas. Somente os *chefes* e *curadores antigos* podiam

¹¹ Soim é a maneira pela qual são referidos regionalmente os primatas da família *Callitrichidae*, sobretudo o *Callithrix penicillata* (Mico-Estrela).

conversar com ela, já que eram os únicos a dominar sua língua (Mariz, 1982, p.32; Marcato, 1977, p.431).

Após a morte de Gerônimo, no final da década de 1950, tem início um período ainda mais intenso de luta pela manutenção do Terreno dos Caboclos. Pedro Seixas Ferro, seu filho, assumiu a função do pai, mas não teve o mesmo vigor em sua atuação, sendo freqüentemente referido como um aliado dos fazendeiros que cobiçavam o Terreno. O casamento da filha de Pedro com um forasteiro conhecido como Zé Caetano, selaria a aliança de Pedro com os *de fora*. A atuação de Zé Caetano e Pedro é associada ao desaparecimento dos documentos da doação logo antes do início da atuação da RURALMINAS e do Governo do Estado de Minas Gerais na região, já na década de 1960 (Santos, 1997, p.69, 144; Oliveira, 2008, p.41).

A moto e a cana: o Tempo d'Agora

Abordo o *tempo de hoje* a partir de seu evento mais marcante: *a luta pela terra*, também chamada de *retomada*. Embora tenha sido uma época difícil, na qual muitos parentes morreram ou foram embora, os Xakriabá evocam *a retomada* constantemente, por se tratar de um evento marcante. Como visto, a história dos Xakriabá está permeada pela tentativa de conseguir *providências* que lhes assegurassem o direito pleno ao Terreno dos Caboclos, de modo que a *luta pela terra* pode ser pensada como o ponto alto de uma trajetória mais ampla.

A Luta pela Terra: fazendeiros, posseiros e índios

Em 1968 a RURALMINAS chegou à região, buscando promover a regularização fundiária: o Terreno era reconhecido pelo Estado como terra devoluta, apesar das sucessivas *providências* buscadas pelos *chefes*. A intervenção da RURALMINAS fez com que aquelas terras se valorizassem e a atuação de grileiros na região se intensificou. Antes dessa época, a terra não era vendida ou comprada, uma vez que as transações envolvendo as áreas de capoeiras não consistiam propriamente na venda da terra, o que se vendia era o *direito*. E o *direito* só poderia ser adquirido se a terra tivesse sido devidamente apropriada, ou seja, *trabalhada* (Santos, 1997, p.74).

Se os grileiros compravam o *direito*, eles logo o transformavam em propriedade através do cercamento da terra – que nunca havia sido cercada antes. Além disso, atuavam de forma desonesta: cercavam áreas maiores do que haviam comprado, deixavam de pagar aqueles que tinham vendido terras. Alguns membros da família Seixas Ferro, notadamente José Seixas Ferro (mais conhecido Santo Rico), estavam operando como grileiros, e se aliaram a grandes fazendeiros interessados nas terras.¹²

Ao contrário dos *baianos*, os fazendeiros não eram passíveis de serem incorporados através do casamento, de modo que as alianças com eles eram tipificadas por relações de “agregado”. Como criadores de muitas cabeças de gado, os fazendeiros ocupavam grandes extensões de terra muito rapidamente. Seu José, esposo de Dona Olava, conta que ele e sua família trabalharam para os fazendeiros que haviam se instalado nas Vargens e no Sumaré. Edvaldo, seu filho, lembra de quando recrutavam gente para trabalhar nas roças dos fazendeiros, principalmente entre os moradores da Caatinginha e do Custódio – com o quais mantêm uma boa relação até os dias de hoje.

A intervenção da RURALMINAS aumentou o interesse no Terreno e acelerou o processo de grilagem, quase sempre feito através de intimidações para que a “venda” da terra se concretizasse. A ocupação irregular de terras tomou proporções maiores, ao ponto de ameaçar a presença dos indígenas em grandes áreas, como foi no caso do local hoje correspondente à aldeia Sapé. Assim que “compravam” essas áreas, os fazendeiros usavam de força para expulsar e subjugar moradores. Dois bandos de jagunços, chefiados por fazendeiros conhecidos como Gongá e Amaro, chegaram a ter índios entre seus membros.

Dona Faustina, moradora do Barreiro Preto, residia no Sapé durante esse tempo. Ainda se lembra com detalhes o dia em que o Gongá e seu bando chegaram ao Sapé, expulsando famílias, matando cães e roubando gado. Ele chegou acompanhado de muitos pistoleiros e se arranchou na casa do falecido pai de Dona Faustina. A casa não havia sido derrubada, como é costume após a morte de um parente, e Lôra, uma irmã adotiva de Faustina, residia por lá quando o Gongá chegou. Ao avistar os pistoleiros,

¹² Os Xakriabá consideram os Gomes de Oliveira e os Seixas Ferro como as famílias mais antigas. Todos os antigos *chefes* do Terreno dos Caboclos pertenciam a essas famílias, especialmente aos Gomes de Oliveira.

Lôra e seu marido fugiram deixando as portas da casa abertas.

Faustina voltou até a casa do *finado* seu pai, contra a vontade de todos, para fechar sua portas. Naquele momento, os pistoleiros de Gongá estavam todos sentados ao longo de um curral, ao lado da casa. *“Era tanto que não dava nem pra ver as madeiras”*, conta Faustina. Os utensílios da casa estavam todos jogados no terreiro e na cozinha. Ela conversou com o Gongá e *“ele disse que aquela casa não devia ter sido construída ali. Falou que tava vindo pra tomar o que era dele!”*.

Não se sentindo intimidada, ela concordou com o Gongá: *“Se o senhor comprou, a terra é sua, ninguém aqui quer inimizade”* e catou os utensílios da casa, um por um, antes de ir. Ela conta que procurava negociar com eles, nunca enfrentá-los, lembrando que algumas pessoas morriam pelo simples fato de discutir com aquelas pessoas. Disse que os pistoleiros cercavam as roças e recolhiam o gado solto no *gerais*, mas ela conseguiu, com muito tato, reaver seu gado e alguns outros animais que tinham sido aprisionados por eles no curral da casa de seu pai.

“Quando eu ia saindo, um pistoleiro deles veio e falou que quem não devia não precisava correr com as criações pro mato. Dizem que era um tal de Pedro, filho do Gongá. Pois eu falei ‘na vida só deve quem matou e roubou’ e fui indo. E ninguém fez nada.” Ela ainda frisou que todos os pistoleiros que a provocaram acabaram mortos, eventualmente. Faustina contou que não precisou dormir no mato uma só noite durante o tempo dos pistoleiros, *“No mundo, a gente tem que saber viver com Deus e com o Diabo”*. Ela assegura que sua atitude conciliadora na presença dos invasores foi que assegurou a sobrevivência de sua família – ao contrário do que aconteceu com alguns de seus compadres. Ela conta:

[...] o *finado* Ioiô sabia as letras. Ah, mas eu gostava de escutar ele ler num livro dele. Dizem que nesse livro já tava escrito tudo quanto ia acontecer. Lia que essa terra aqui estava a perigo mas que não seria perdida, só que ia precisar sangue pra consertar as coisas... Quase tudo o que o *finado* Ioiô falou aconteceu: ele lia tudo no livro.¹³

No final da década de 1960 a FUNAI foi chamada a atuar no conflito, fundando um

¹³ Ioiô: forma carinhosa de se referir aos homens de mais idade, da geração dos avôs do interlocutor ou mais velhos. A forma feminina é iaiá.

posto em Itacarambi no início dos anos 1970. Isso se deveu a uma viagem a Brasília feita por Manuel Gomes de Oliveira, conhecido como Rodrigo ou Rodrigão. Buscando o **re-conhecimento**, por parte do Estado, da condição indígena dos habitantes do Terreno do Senhor São João, Rodrigo tentava resolver a questão da terra definitivamente. A viagem deu a ele muito prestígio, inclusive regionalmente, fazendo com que fosse escolhido, depois do início da intervenção da FUNAI, o cacique dos Xakriabá.¹⁴

Anos mais tarde, Rosalino Gomes de Oliveira, primo de Rodrigão e morador do Itapicuru, tornou-se um importante aliado do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) na região e coordenou a resistência aos posseiros nas áreas do Sapé, São Domingos e Santa Cruz – ao passo que Rodrigo atuava principalmente na região do Brejo do Mata Fome, Embaúba do Riacho do Brejo.

Junto com outras lideranças, eles organizaram um grupo com o intuito de expulsar os posseiros e resistir às intimidações dos bandos de pistoleiros. Cabe esclarecer que *posseiro* tornou-se a maneira de se referir àqueles que eram colaboradores dos fazendeiros, ainda que fossem parentes ou compadres antes da instauração do conflito. Os *posseiros* negavam sua condição indígena, ainda que fossem parentes dos índios, e advogavam em favor da divisão da terra em lotes individuais, como proposto pela RURALMINAS. Os *índios* desejavam manter o caráter coletivo da terra e expulsar os fazendeiros que haviam se apossado dela. Na medida em que a clivagem entre *índios* e *posseiros* estava determinada pela escolha do caráter da terra e pelas diferentes lealdades, havia convivência entre membros dos dois grupos e o uso da força não era a única, mas uma de várias formas de interação. Alguns episódios de violência são documentados em cartas escritas por Rosalino, parte de uma longa correspondência que ele manteve com o CIMI, e incluem o envenenamento de um indígena por parte de vizinhos *posseiros* e um ataque dos pistoleiros a uma festa de casamento. Os *posseiros* também relatam que o expurgo promovido pelos *índios* era intimidador e violento.¹⁵

Também tive conhecimento de episódios de “negociação” entre *índios* e *posseiros*.

¹⁴ A nomeação de Rodrigo como cacique parece ter sido uma decisão da FUNAI, a qual os Xakriabá apoiaram, uma vez que ele já era uma figura de liderança.

¹⁵ *Pistoleiro, jagunço* ou *capanga* são alcunhas usadas para se referirem aos integrantes dos bandos de Gonga ou Amaro. A rigor, também eram *posseiros*.

Numa conversa em sua venda Seu Chico de Bião contou que “*posseiro de fora mesmo, tinham só uns dez. O resto era parente nosso, gente que caía na conversa deles* [dos fazendeiros]. *Aqui no Sumaré o negócio foi quente! Todo mundo que não prestava arranchava aqui no Sumaré.*” “*Aqui e no Sapé!*”, completou Seu Rosalvo, liderança do Itapicuru. Durante o período de luta pela terra, Seu Chico estava na casa do sogro, no Jacaré (atual Itacarambi), quando escutou um boato de que os pistoleiros estavam vindo até o Sumaré para matar uma liderança local, e depois ir atrás de Rodrigo e Rosalvo¹⁶.

Seu Chico: *Eu peguei minha cartucheira, um litro d’água e desci pra avisar os parentes. [...] Quando eu tava no meio do caminho vi um jipe envindo, corri pra esconder na beira da estrada. Mas eles viram que eu tava lá, encostaram o jipe na beira e perguntaram pra onde é que eu ia. Pensei ‘pronto, vão tomar minha arma’, mas eles fizeram foi perguntar pra onde eu ia. Quando disse que era pro Sumaré, eles disseram pra eu subir: tavam vindo pro lado de cá* (Sumaré, julho de 2009).

A hesitação de Seu Chico se aproximar do o veículo dos policiais se devia ao fato deles estarem a serviço dos fazendeiros e terem cometido violência arbitrária contra os índios em muitas ocasiões. Mas Seu Chico chegou a tempo e conseguiu salvar a liderança do Sumaré. Seu Rosalvo, por sua vez, me disse que agradece até hoje a Seu José de Olava, já que foi cercado por pistoleiros no Sumaré e Seu José conseguiu convencê-los a deixar que ele fosse embora.

A terra indígena foi demarcada em 1979. Mas não foram tomadas maiores providências para a indenização e desapropriação das propriedades regulares e expulsão dos grileiros. A tensão aumentou e o conflito culminou com a morte de Rosalino, em uma chacina ocorrida no dia 12 de fevereiro de 1987 na aldeia Itapicuru, na qual ainda morreram dois outros xakriabá. O evento teve repercussão nacional, sendo levado a júri federal. No mesmo ano, a Terra Indígena Xakriabá foi finalmente homologada e os *posseiros* foram deslocados para Itacarambi. A morte brutal de Rosalino parecia ter sido profetizada por ele mesmo, que em vários momentos se colocava na posição de mártir, como ilustra um depoimento de sua mãe, Dona Ercina a Santos:

Por ele... que ele dizia assim Ah, mãe, eu tô lutiano, essa lutia eu recebi. E Deus vai me valer, que eu um dia termino ela. Mas, nem que eu morro, mas essa cruz que eu peguei eu não tiro ela. E meu sangue, mãe, se

¹⁶ Muitas famílias de posseiros haviam sido retiradas de outras áreas em 1986 e desde então ficaram acampadas no Sumaré, até sua retirada definitiva em 1987.

meu sangue for derramado, meu sangue fica pra sustentar meus irmão, minhas irmã. E minha carne, vai ser adubo dessa terra” (Santos, 1997, p.240.Grifos meus).

A ampla difusão da idéia de que só o *sangue corrido* poderia trazer a paz àquelas terras tornou o martírio de Rosalino e seus companheiros uma espécie de marco: o sacrifício de uma figura importante em troca da paz no Terreno dos Caboclos, agora Terra Indígena Xakriabá.¹⁷

Os Xakriabá no poder: escola diferenciada, associações indígenas, prefeitura

A homologação da Terra Indígena Xakriabá trouxe a Rodrigo um enorme prestígio. Ele havia feito algo que nenhum dos chefes anteriores tinha conseguido: garantira definitivamente o direito dos índios da Missão do Senhor São João sobre suas terras. A *busca de providência* para a terra estava terminada por ora, após mais de um século de *caminhadas*. A empreitada não havia sido solitária, mas Rodrigo fora o único a persistir até o final, uma vez que outros haviam desistido e Rosalino se encontrava morto.

Nos anos seguintes, Rodrigo tornou-se funcionário do Posto da FUNAI instalado no Brejo do Mata Fome, e vice-prefeito do recém criado município de São João das Missões. Rodrigo criou um conselho de lideranças, ora legitimando aqueles que já eram representantes, ora favorecendo seus aliados. Apesar do conselho, ele se firmou como autoridade central dos Xakriabá, apoiado pela FUNAI e pelo poder político local: sua palavra era final em qualquer decisão. Durante o período do cacicado de Rodrigo o regime tutelar e a atuação do órgão indigenista ganharam tanta força que a Terra Indígena Xakriabá passou a ser referida também como a *Funaia* tanto por seus habitantes quando pelos moradores de cidades e localidades vizinhas.¹⁸

Contudo, a atuação do Estado na terra indígena não se restringia à FUNAI. A Secretaria de Estado da Educação de Minas Gerais (SEEMG) deu início, em 1997, ao Programa de Implantação das Escolas Indígenas (PIEIMG). Com base no direito à educação diferenciada garantido na Constituição de 1988 foi criado um magistério específico para formar professores indígenas em povos indígenas de Minas Gerais. Além da formação

¹⁷Seu Emílio, liderança da Pedra Redonda, também afirma “mas sempre a história, meus avô contava: que essa terra só ia ter sossego quando corresse sangue” (Santos, 235).

¹⁸ São João das Missões era, até sua emancipação em 1995, distrito do município de Itacarambi.

de professores, a SEEMG passou a ser responsável pela construção de escolas na TIX além de financiar a produção de material didático xakriabá. Em 1999 a Fundação Nacional da Saúde assumiu a responsabilidade pelo atendimento de saúde e saneamento básico na terra indígena. Um posto de saúde foi instalado no Sumaré e a FUNASA também se responsabilizou pelo posto já existente no Brejo do Mata Fome, além disso, diversos agentes de saúde e agentes sanitários xakriabá foram treinados e contratados.

Rodrigo faleceu em 2003 e no ano seguinte Domingos Nunes de Oliveira, filho de Rosalino, foi aclamado cacique. No mesmo ano, os Xakriabá se organizaram politicamente e elegeram José Nunes de Oliveira, então professor e diretor da escola indígena Bukimuju, como prefeito de São João das Missões. Domingos não procura centralizar todas as decisões relativas aos Xakriabá, o que acaba concedendo mais poder às lideranças das diversas aldeias e legitimando-o como um cacique conciliador. Essa mudança acaba permitindo o florescimento de novas associações xakriabá, protagonizadas por novas e antigas lideranças, além dos professores indígenas. As associações passam a executar projetos relativos à agropecuária (principalmente a construção de casas de farinha), meio-ambiente (recuperação e cercamento das nascentes degradadas), saúde (construção de uma casa de medicina para a produção de remédios tradicionais) e os *projetos de cultura* (construção da Casa de Cultura Xakriabá, fomento às artes e artesanato locais, etc). A gerência de projetos pelos Xakriabá dá início a um grande e complicado diálogo entre os indígenas e a máquina administrativo-burocrática do Estado, com seus prazos, rubricas, documentos.¹⁹

A partir de 2004, a energia elétrica chega à TIX implantada através de um programa estatal. É um ano que marca também o início de relações mais intensas entre os Xakriabá e as instituições financeiras, através de financiamentos para agricultura familiar, empréstimos e compra de títulos de capitalização. A disponibilidade de empregos na FUNASA e nas escolas indígenas havia criado as primeiras oportunidades de trabalho assalariado na terra indígena o que, junto com rendimentos provenientes de programas de redistribuição de renda e aposentadoria, gerou uma grande entrada de dinheiro (Monte-Mór et alli, 2006,p.07-08) .

¹⁹ Para mais informações a respeito dos projetos e associações indígenas, vide Barbosa da Silva (2007)

A chegada do dinheiro e da energia elétrica ocasionou uma explosão de consumo, tendo como principal expoente a compra de geladeiras, televisões, motocicletas e material de construção. Houve uma intensificação da busca dos Xakriabá por trabalho nas lavouras de cana nos estados de São Paulo e Mato Grosso, além de um aumento significativo na criação de gado de corte. As casas de alvenaria, raras na TIX até o início da década de 2000, começaram a ser construídas em grande número. Segundo os dados de Pena (2003), mais da metade dos domicílios era feita de adobe e enchimento, e apenas 1,39% eram construídas com tijolos de barro e blocos de cimento (Pena, 2003, p.42). Num espaço de sete anos, as *casas de barro*, como os Xakriabá chamam as casas de enchimento, deixam de ser vistas com regularidade.

Essas transformações tiveram um forte impacto na configuração espacial da própria TIX. A paisagem de cerrado e mata seca entrecortada por casas e *carreiros* passou a dividir espaço com escolas, postos de saúde, vendas, cercas, campos de futebol e estradas onde circulam motocicletas, automóveis e ônibus. As aldeias Sumaré e Brejo do Mata Fome receberam calçamento e em nada parecem diferentes das vilas vizinhas à terra indígena.

Esses recursos que permeiam o *tempo d'agora* têm um duplo caráter, ao mesmo tempo em que são conquistas xakriabá, eles consolidam e intensificam seu contato com a *gente* e as *coisas de fora*. O fato de jovens e adultos, principalmente do sexo masculino, passarem quase nove meses no ano trabalhando no corte de cana é motivo de preocupação para os mais velhos. Essa preocupação se relaciona ao fato de que viver longe dos parentes não é algo desejável, já que as temporadas fora da terra podem enfraquecer laços importantes e transformar os jovens. A capacidade desses jovens em conseguir bens e dinheiro, além de seu domínio dos códigos *de fora*, os coloca em posição privilegiada em relação àqueles que não saem para trabalhar. Mas os mais velhos falam a respeito da mudança daqueles que vão *para fora*, sobretudo pelo fato destes não dedicarem o devido cuidado acerca de instituições importantes dos Xakriabá como o respeito às lideranças, o comportamento discreto em relação ao sexo oposto ou o plantio de roças. Além disso, as lideranças se referem à saída dos jovens e sua subsequente mudança como um problema *da cultura*.

É nesse contexto de mudanças rápidas e intensas que os *projetos de cultura* vêm se

estruturando. Não sem motivo, eles são conduzidos e idealizados pelos xakriabá que foram *para fora* por um motivo ou outro. Alguns são lideranças com um longo histórico na *luta pela terra*, outros são professores indígenas – em todos os casos, tratam-se de indígenas com domínio amplo das coisas tidas como exógenas ao grupo. Essa aparente contradição não é exclusiva aos Xakriabá, e como refere Sahlins, “os líderes de movimentos de renascimento cultural são, quase sempre, as pessoas mais aculturadas e de maior sucesso no mundo comercial cujos valores elas repudiam ostensivamente” (Sahlins, 2007, p.526).

Meu contato mais estreito com os Xakriabá se deu justamente por meio de professores e lideranças com esse perfil. Meus principais interlocutores foram Edvaldo, um dos idealizadores da Casa de Cultura Xakriabá, e Vanginei (Nei), um professor indígena e artesão. Ambos estavam engajados em processos de *levantamento da cultura* através de sua arte, uma vez que Edvaldo era considerado um dos melhores produtores de adornos corporais e Nei vem de uma família com tradição na fabricação de peças cerâmicas. O tempo que passei com eles também estava relacionado à execução de ações dos *projetos de cultura* na qual nós três estávamos engajados e à discussão de seus percursos de pesquisa no curso de Licenciatura Intercultural para Professores Indígenas na UFMG, que os dois cursavam.

Cultivando o outro: diferença e parentesco

Acrescento algumas informações colhidas em campo, especialmente acerca do parentesco xakriabá, base importante para entender sua relação com o outro, além da política das aldeias e dos projetos – incluindo os *projetos de cultura*. Não tenho a intenção de apresentar em detalhes um sistema para o parentesco ou a socialidade xakriabá, mas dar ao leitor instrumentos para compreender como se constroem a diferença e a identidade através da constante tessitura de relações sociais.

Quando me refiro a uma “família” faço o do ponto de vista de um ego solteiro que reconhecerá como sua família seus pais, irmãos, irmão dos pais e primos carnais que vivem próximos a ele. A proximidade das residências favorece a circulação e o contato constante entre os membros de uma família, além permitir compartilhar o direito sobre pedaços de terra contíguos e trabalharem juntos. Quando ego se casa, a família de seu

cônjuge passa a ter uma interação mais forte com a sua, com uma intensificação das relações do ego com seu sogro e cunhados – relação que tende a tornar os parentes mais próximos do cônjuge *gente feito parente*.

As aldeias: figuras da alteridade

A divisão da TIX em *aldeias* remete à adoção pelos Xakriabá de um modelo político proposto pela FUNAI, como foi o caso da instituição de um cacique. Sua importância política é expressa no fato de que uma aldeia deve ter uma ou mais *lideranças*, que integram o conselho e ajudam o cacique a deliberar a respeito de questões importantes. Além disso, o fato de um lugar ser considerado uma *aldeia* faz com que ele seja alvo de políticas públicas (por exemplo, a construção de escolas) e que possa ter uma associação indígena. O surgimento de lideranças com boas relações e capacidade de mobilização pode fazer com que alguns lugares sejam considerados como sub-aldeias, às vezes almejando o *status* de aldeias.

A constituição e política das aldeias estão firmemente relacionadas às estruturas do parentesco xakriabá: a rigor, elas são agrupamentos de famílias unidas por laços de consangüinidade, casamento e compadrio. As casas das famílias ficam próximas umas das outras, sendo comum que os filhos e filhas de um casal residam, após o casamento, numa residência vizinha ou contígua – formando núcleos familiares extensos. Os diferentes núcleos distribuem suas casas à beirada de cursos d'água e caminhos (estradas ou carreiros), de modo que a configuração das aldeias sempre segue esses marcos. Mesmo quando as residências de duas aldeias diferentes ficam muito próximas, seus moradores saberão se referir a qual aldeia pertencem, e geralmente o fazem falando onde estão seus parentes.²⁰

Os nomes das aldeias geralmente vêm de algum marco geográfico próximo (Olho d'Água, Barreiro Preto, Barra do (rio) Sumaré, etc), mas a instituição do nome da aldeia é um processo mais amplo. Como quase todo lugar entre os Xakriabá é referido por um nome próprio, os vários marcos existentes dentro de uma aldeia nominam seus vários lugares. Na aldeia Barreiro Preto, por exemplo, há a Veredinha, o Olho d'Água dos

²⁰ Uma aldeia tem entre 15 e 40 casas.

Pimenta, o Pinga (um córrego), o Baixão e o Brejinho. Na maioria das vezes, o nome da aldeia é o mesmo do local onde residem as famílias pioneiras e, conseqüentemente, as lideranças mais importantes – em outros casos os nomes de aldeias foram definidos arbitrariamente por Rodrigo, durante o tempo de seu cacicado.

A formação das aldeias se dá quando uma ou mais famílias começam a plantar roças em uma área. Como o *direito* de uso da terra é adquirido através do trabalho, outros respeitam aquela área trabalhada como pertencente àquele grupo. À medida que outros, geralmente parentes, passam a colocar suas roças lá, mais casas e ranchos vão sendo erguidos. Atualmente, com a facilidade de deslocamento dentro da TIX, as pessoas preferem morar em aldeias onde têm acesso a serviços e políticas públicas (água, luz, escola) mesmo que plantem em roças distantes.²¹

Muitas aldeias foram formadas majoritariamente por chegantes, os chamados *baianos*. Como se tratavam de pessoas de origens diferentes, nesses casos o intercasamento foi a maneira de consolidar a convivência, tanto com as várias famílias de *baianos* quanto com famílias de *caboclos*. Essa trama de alianças tem um desenvolvimento perpétuo, atualizada à medida que novos casamentos acontecem, já que um casamento significa a entrada de um novo membro no grupo de residência, a produção de novas pessoas e também a atualização de relações consolidadas através do compadrio. Em locais onde as famílias não se dispuseram à formação alianças, as tensões decorrentes de um primeiro período de convivência se agravaram, culminando em rivalidades de longa data, com um teor de agressividade variável. Essa agressividade podia estar pautada em pressões sutis para que famílias rivais deixassem a área durante o período de *luta pela terra* ou mesmo em atos mais sérios, que nesses casos não são facilmente resolvidos e podem iniciar longos ciclos de vinganças.²²

Aquele povo de lá parece é gente ruim. Na época em que mãe morava lá,

²¹ Em todo caso, para que o *direito* de uma família fosse legítimo era necessário a aprovação do *chefe*. Ninguém ocupava um terreno sem que ele tivesse conhecimento. Rodrigo, como primeiro cacique xakriabá, manteve essa função redistribuindo terras e dizendo onde novas roças poderiam ser abertas.

²² Muito da cisão interna (*índios* vs. *posseiros*) ocorrida durante a *luta pela terra* pode ser compreendida através do conhecimento dessas rixas entre grupos de parentes. Embora a grande motivação dos conflitos fosse a opção ou não pelo caráter coletivo da terra, as adesões dos indígenas a essas posições eram influenciadas por antigas alianças e desavenças. No Sumaré, alguns parentes de S. José estiveram a favor dos fazendeiros, tendo inclusive participado da chacina que vitimou Rosalino. Ele, além de manter uma aliança feita por seu pai com os *caboclos* também havia contraído matrimônio com Dona Olava, filha do *finado* Manelão, notório aliado do *chefe* Gerônimo.

quando ela ia panhar água na cacimba via uns pedaços de carniça que eles tinham deixado. Eles panhavam a água mais cedo e jogavam aquilo na cacimba de ruindade mesmo. Mãe casou com pai e veio pra cá, mas até hoje a gente não tem amizade com esse pessoal. (julho de 2009)

Na maioria das aldeias não há esse tipo de tensão, e as rivalidades entre os diferentes grupos familiares geralmente são expressas principalmente através de diferenças políticas e, por vezes, acusações de feitiçaria. As relações entre aldeias são cordiais, mas sempre denotam a diferença. As pessoas de uma aldeia, mesmo que uma aldeia vizinha, são referidas como *o povo* do lugar. Quando um interlocutor vive em uma aldeia e tem parentes em outra ele dirá que aquele *povo de lá* também é *o seu povo* – quanto mais intensa for essa relação, mais o interlocutor se sentirá à vontade em dizer que aquele é *o seu povo*. Essa relação diz muito sobre o que é considerado um bom casamento fora de uma aldeia, já que é desejável que um xakriabá se case com alguém cuja família mantém boa relação a sua.

“Aqui a gente é tudo parentesco”

Foi a frase que ouvi de Edvaldo enquanto conversávamos durante uma Festa de São Cristóvão nas Filipinhas, um lugar na aldeia Sumaré que tem esse nome por abrigar vários descendentes de um certo Sr. Felipe, falecido há muito. O que ele queria dizer é que todos ali eram parentes, mas usou a palavra “parentesco” porque sabia, entre outras coisas, do meu interesse no parentesco xakriabá. Essa afirmação expressa algo que se houve com frequência em relação aos membros de uma mesma aldeia, sempre reforçando a idéia de que todas pessoas que residem em um mesmo lugar são parentes. Essa referência do parentesco também é invocada quando dizem que *são um povo sozinho* - no sentido de que são “um só povo”.

As relações de parentesco têm um caráter extensivo entre os Xakriabá, onde a definição de quem é *parente* ou *família* se estendem a muitas pessoas. Todos os filhos de irmãos dos avôs são considerados por ego como tios e tias. Esses tios são figuras importantes, e sua relação para com ego é marcada por um respeito mútuo, pois eles representam sogros em potencial. Seus filhos, os esposos em potencial, são chamados vagamente de *primos* apenas quando ego é chamado a refletir acerca de seu parentesco com eles. O casamento de ego com filhos de tios representa uma forma muito comum, às vezes

incluindo o casamento de irmãos de ego com irmãos do esposo de ego, sendo que os filhos resultantes dessas uniões se chamam de *primos-irmãos*. Os filhos dos irmãos dos pais de ego podem não ser esposos desejáveis ainda que sejam primos, já que são considerados como *primos carnaís*, o que também acontece em relação aos *primos-irmãos*. Da mesma forma, os filhos dos primos de ego serão seus sobrinhos e logo esposos potenciais para seus filhos.²³

Alceu Cotia Mariz descreve o casamento entre os Xakriabá da seguinte forma:

[...] geralmente o namoro se inicia quando o casal começa a manter relações sexuais às escondidas. Logo que a família toma conhecimento do fato por 'fuxicos' ou por revelação da própria 'noiva', o rapaz passa a dormir na casa da futura esposa, se caso for do interesse e consentido pelos futuros sogros. Após esse período ocorre o casamento (hoje em dia na FUNAI), com uma festa e, posteriormente, a mudança para um novo domicílio (Mariz, 1982, p.29).

De fato, quando as relações afetivas e sexuais de um jovem casal se tornam públicas, é esperado que se casem. Um namoro é algo muito discreto: homem e mulher jamais se tocam em público, a não ser que estejam em uma festa, e mesmo assim o farão longe das vistas de todos. Os jovens solteiros geralmente flertam *atrás da casa* onde ocorre a festa, local onde circulam grupos de rapazes e moças e um casal formado nessa ocasião se encontrará longe dali. Exibir afeição faz com que hajam pressões para um eventual compromisso e um namoro costuma ter curta duração.

O casamento é uma ocasião festiva. O casal vai até uma cidade próxima ou até o Posto da FUNAI no Brejo do Mata Fome acompanhado pelos *companheiros do noivo* e *companheiras da noiva*, que serão testemunhas da formalização do casamento em cartório ou igreja. Os noivos retornam então para a festa, realizada pelos pais da noiva em sua casa. A festa é o acontecimento mais importante do casamento, e é comum que os pais da noiva não acompanhem a cerimônia de formalização por estarem ocupados com sua organização. Todo casamento é um evento aberto, os padrinhos dos noivos e seus parentes mais próximos sentarão em torno da *mesa dos noivos* onde partilharão de uma refeição antes dos demais presentes. Ao final dessa refeição, um daqueles que está à *mesa dos noivos* pedirá silêncio em nome do dono da casa, falando que um dos

²³ Quando um senhor mais velho quer dizer que há muitas pessoas em uma aldeia são seus parentes, pode dizer que elas são *assobrinhas* (Santos, 1997, p.172).

senhores sentados ali tem algo a dizer. Ele dirá uma rima, fará uma homenagem aos noivos, e vai desafiar aqueles ali presentes a *jogar a loa* – isto é, recitar rimas decoradas ou improvisadas.

Terminado a *loa* os noivos vão sair junto com os parentes e padrinhos e farão a *alvorada*, uma volta na casa dos pais da noiva na qual casais seguem os noivos e cantam, conduzindo todos até a *barraca*, o local onde as pessoas dançarão durante a festa. Os músicos que acompanharam a *alvorada* vão se colocar a postos na *barraca* e os casais que estavam à *mesa dos noivos* dançarão as primeiras músicas junto com eles. Logo pratos de comida serão servidos para os demais presentes e todos se juntarão se juntarão aos noivos na dança.

Após a festa, os noivos residem durante algumas semanas na casa dos pais da noiva, antes de se mudarem para sua nova casa. *Levantar a casa* é responsabilidade do noivo e sua família, mas não há uma regra em relação a onde o casal deve residir – embora o fato do homem ser o responsável pela construção da casa contribua para uma tendência à virilocalidade. No *tempo dos antigos* e até recentemente, o pai da noiva dava presentes importantes aos noivos, como uma cama, mesa, cadeiras, uma panela ou caldeirão de ferro. Atualmente, com a diversidade e aumento do número de móveis na residência de um jovem casal, incluindo eletrodomésticos, os pais da noiva deixaram de ser responsáveis por isso.

Uma casa xakriabá envolve o domicílio e dependências adjacentes como casas de farinha, galinheiros, chiqueiros, paióis, etc. À volta da casa há árvores frutíferas e medicinais (mangueira, goiabeira, pé de seriguela, umbuziero, catinga de porco, rubarbo, etc), uma horta ou uma pequena roça de milho, feijão ou mandioca. Os animais circulam livres pelo quintal e às vezes pelo interior das casas: galinhas, galinhas d'angola, cães e porcos. Casas mais antigas são feitas com mourões de madeira e paredes de barro ou adobe, cobertas com telhas fabricadas na terra indígena. Independente do material de que são feitas, as casas entre os Xakriabá possuem uma configuração similar: uma parede divide a casa ao meio, de um lado ficam os quartos e do outro uma área comum que inclui a cozinha, situada aos fundos da casa. O banheiro, quando existe, é externo. As casas podem ser cercadas para impedir que jegues, porcos e cavalos comam brotos de plantas e destruam hortas, mas não há divisão entre os

diversos quintais das residências de parentes.²⁴

O bom casamento é aquele que consolida uma relação entre duas famílias, e a garantia dessa união é o casal viver bem junto com os sogros e irmãos. Ainda assim, não se trata de uma relação definitiva sendo comum a separação de casais jovens sem que haja maiores problemas. Motivos de separação de um casal com filhos podem estar associados às longas permanências dos homens fora da TIX durante os meses em que trabalham. Nesses casos, são as acusações de infidelidade e desentendimentos decorrentes do longo tempo de ausência do cônjuge os principais motivos.

O compadrio também é uma forma de alicerçar e consolidar relações de afinidade de consangüinidade. As relações entre compadres parecem sobrepor outras na medida em que sogro e genro ou mesmo irmãos passam a se chamar por *compadre* ou *comadre*. É de bom tom que o primeiro filho de um casal tenha como padrinhos os avôs, outros filhos terão como padrinhos os irmãos, primos e amigos do casal. Entendo que a escolha de um compadre ou comadre fora dos limites da família do casal é uma forma de produzir parentes por afinidade, e uma grande honra para os escolhidos.

Oliveira (2008) afirma que

É reconhecível entre os Xakriabá, existência de uma gramática do parentesco, que serve como gradiente classificatório entre parentes *mais próximos* e *mais distantes*, para representar as distâncias sociais estabelecidas. Desse modo, as pessoas que possuem o mesmo sobrenome podem ser parentes consangüíneos fortemente demarcados pela organização do grupo doméstico ou parentes muito distantes que são genericamente classificados como tios ou primos (Ibid, p.52).

A distância e a proximidade relativas dos parentes são construídas através da presença ou não de outras relações, como o casamento ou compadrio, além do trabalho conjunto e da convivência. Parentes que freqüentam as casas uns dos outros tendem a se

²⁴ Marcato ainda descreve um tipo de casa que os Xakriabá chamam de *rancho*. “As choças menos elaboradas se constituíam de armação de quatro estacas de madeira formando um quadrado ou retângulo, interligados na parte superior por vários esteios sobre os quais se colocavam folhas de palmeira. Os dados [lados?] podiam ser ou não preenchidos com galhos e folhas. Os trastes domésticos eram pouco numerosos. Não se usava a rede. Para dormir deitavam sobre o capim, toda a família repousando no mesmo espaço interno. Mantinham acesa por toda noite uma fogueira no interior da habitação” (Marcato, 1977, p.408). Muitos Xakriabá adultos com quem conversei chegaram a morar em casas como essa durante a infância, mas elas já eram bastante raras no tempo da pesquisa de Marcato. Atualmente um *rancho* só é construído como habitação temporária para aqueles que têm roças muito longe de casa.

relacionar com maior intensidade e construir entre suas famílias uma relação de proximidade, relação que pode estar implicada na distância entre suas residências, mas é cada vez menos crucial com o advento das motocicletas e automóveis na TIX. A constante visitação de parentes às casas uns dos outros, vivam próximos ou não, foi algo que observei durante o tempo em que estive junto aos Xakriabá. Essas visitas estão conectadas a ciclos de reciprocidade, uma vez que visitante e anfitrião são posições cambiantes e em sua relação freqüentemente envolve alguma espécie de favor ou troca. É comum que os visitantes tragam algo que é produto de sua roça/casa – um punhado de farinha, feijão, frutas ou pedaço de carne – e recebam algo em troca, em outra ocasião senão naquela visita. É comum também que as visitas estejam marcadas por algum tipo de empreitada onde o anfitrião necessita de ajuda, seja derrubar uma roça, instalar uma antena de celular, abrir um buraco ou fazer pequenos reparos na casa.

A comida, enquanto elemento importante dessas relações de reciprocidade e da construção do parentesco xakriabá, merece um olhar mais detalhado.

A nossa comida: produzindo e consumindo

Trabalhar é algo que, por pressuposto, os parentes fazem em conjunto. A ajuda dos parentes ocorre nas atividades relacionadas à produção de alimentos (plantar e colher roças, processar a produção) e à manutenção e construção da casa (ampliar, colocar telhado, barrear, rebocar, etc). Atividades como a caça e a coleta podem ser exercidas em conjunto, mas a rigor não são consideradas *trabalho* pelos Xakriabá. Quando procuram emprego fora da terra indígena, os Xakriabá também o fazem junto com parentes, e mesmo aqueles que vivem em grandes cidades como São Paulo moram próximos a outros Xakriabá de seu grupo familiar: irmãos, primos, pais, cunhados.²⁵

A produção de comida está relacionada à produção de relações sociais em todas as

²⁵ Um bom exemplo do trabalho pautado pelo parentesco se deu enquanto eu caminhava com alguns colegas de trabalho na Barra do Sumaré, em direção à casa de uma professora. Encontramos um grupo de seis crianças que passaram a nos acompanhar, e um garoto se aproximou de mim e perguntou quem eram aquelas pessoas que andavam comigo. Quando eu disse que trabalhava com eles, o menino então perguntou se um dos professores era meu pai, e quando neguei, ele perguntou se era meu tio, ou meu irmão. À medida que eu negava ser parente deles, ele fazia outras perguntas, querendo saber se uma colega era minha esposa ou minha irmã. No momento em que ele percebeu que eu não era aparentado a nenhuma daquelas pessoas, sua pergunta foi categórica “mas você não trabalha com nenhum parente seu?”.

etapas, no plantio, processamento e consumo. Santos tem relatos interessantes acerca disso, um deles no qual Seu Fulgêncio Seixas Ferro explica o que é uma *aldeia* com base nas idéias de *viver em bloco e plantar e colher junto*:

Fulgêncio: *O lugar lá que eles morava chama... deixa eu ver... eu esqueci assim o local lá onde eles moravam, sabe [...] Pindaíbas! Lá chama Pindaíbas. É uma..., né? Vamos supor que hoje, diz assim, é uma aldeia, né? Pindaíbas.... é um povoadozinho, né? Lá... assim, não tinha fazendeiros, sabe? Não era nenhuma fazenda e também não era uma aldeia, não é? Eles não vivia em bloco, né, vivia separado... num vivia em comunidade.*

Santos: *Tinha gente que vivia em bloco, assim?*

Fulgêncio: *Tinha, igual o Riachinho, né? O pessoal vivia mais em bloco, em comunidade. Enquanto que na Pindaíba não, cada um tinha sua área, né, e cultivava sua área. (...) Riacho do Brejo também tinha uma área que o pessoal vivia mais em comunidade.*

Santos: *E o sr. sabe como era isso, de viver em comunidade?*

Fulgêncio: *As pessoas planta dentro de uma roça só, não é? E colhia junto* (Santos, 1997, p.168-169, grifos meus).

As roças comuns podem ser vistas em vários locais da Terra Indígena Xakriabá. Algumas são divididas apenas por parentes próximos, ao passo que outras são roças plantadas por dezenas de famílias em um mesmo lugar. Na Cabeça d'Anta, local de roças da Terra Indígena Xakriabá Rancharia, é possível avistar muitas quadras de roças de milho, feijão e mamona que à primeira vista parecem completamente indivisas, mas podem ser identificadas pelo estado do solo e da lavoura. Mesmo em locais onde não há uma grande área comum para o plantio, os familiares se ajudam no trabalho na roça – e aqueles não podem dispor desse tipo de ajuda precisam pagar por ela.²⁶

O principal trabalho dos homens na lavoura é o de *derrubar* ou *abrir roça* (limpar o terreno), enquanto as mulheres e crianças são responsáveis pelo plantio e colheita, e todos devem zelar pela capina e manutenção da roça. Essa divisão do trabalho não é tão estrita, mas marcada em diversos contextos nos quais se faz referência aos trabalhos de homens e mulheres, como quando se fala que uma senhora era trabalhadora porque “*derrubava roça e levantava casa que nem homem*”. Teixeira (2008) discute a divisão do trabalho por gênero, demonstrando a importância do trabalho feminino na roça,

²⁶ Em meio às lavouras de milho, feijão e mandioca os Xakriabá plantam abóbora, melancia, melão, pepino e maxixe – e essa produção pode ser colhida por qualquer um que passe por dentro de uma roça por ser considerada *coisa que perde*, no sentido de algo que apodrece rapidamente. Como o *direito* de uma família sobre um pedaço de terra não impede a circulação das pessoas pelos *carreiros* que passam por ela, é costumeiro que durante a passagem as pessoas peguem algo que esteja maduro na roça.

embora as mulheres sempre prezem pelo trabalho doméstico ao descreverem suas atividades. Os homens trabalham na roça mesmo que tenham trabalho assalariado ou alguma outra ocupação e, além disso, são responsáveis por lidar com o gado e com as montarias (ou veículos) que a família possui. O trabalho doméstico feminino se concentra nas atividades de acender e manter o fogo, preparar a comida, dar de comer às crianças e animais domésticos (galinhas e porcos). Em lugares onde se faz farinha de mandioca diariamente, o processo é realizado pelas mulheres, e no caso de fazer a farinha de uma roça inteira vários homens e mulheres dividem o trabalho – o qual pode durar muitos dias, até que se processe o produto das roças de todos os envolvidos. Nesses casos, os homens são responsáveis por colher, ralar, prensar e torrar; as mulheres concentram suas atividades em descascar e tirar o polvilho e a tapioca.

Teixeira ainda observa que

[n]a maioria das vezes, as famílias xakriabá são compostas por várias gerações que convivem e se ajudam mutuamente. Pode-se afirmar que se estabelece um contrato simbólico de reciprocidade em que os mais jovens são favorecidos com a experiência, e os mais velhos com a força e a disposição dos jovens na realização das atividades produtivas. Os pais preparam os jovens, desde cedo, para assumir a tarefa de constituir família (Teixeira, 2008, p.117).

O que a autora chama de “reciprocidade intergeracional” pode ser pensada através da participação ativa de crianças e jovens em qualquer atividade realizada para garantir o sustento e a manutenção da família. Desde os cinco anos as crianças podem ser observadas buscando água, cuidando dos irmãos mais novos, auxiliando os pais no trabalho doméstico e na roça. Embora um observador casual possa pensar que as crianças estejam fazendo um trabalho pesado para sua idade, seus pais não esperam grandes resultados do serviço da criança, apenas querem que ele seja feito, já que esse trabalho abre o caminho para que a criança possa tornar-se um adulto. Além disso, o aprendizado das crianças xakriabá depende da participação ativa nos diversos aspectos da vida dos adultos (cf. Gomes, 2008).²⁷

²⁷ O fato de um irmão ter sido responsável por cuidar do outro durante a infância muda o caráter de sua relação. Quando a esposa grávida de um jovem xakriabá foi para uma cidade próxima para ter a criança em um hospital, suas irmãs mais novas se tornaram responsáveis por cuidar de sua casa. Desde que a irmã engravidara, elas iam até sua casa para ajudá-la realizando pequenos serviços, ainda que não morassem perto dali. Também diziam que iam ajudar a criar a sobrinha quando esta nascesse como contrapartida ao fato da irmã ter ajudado a criá-las quando eram pequenas. Uma das moças já ajudava a criar os primos mais novos, morando na casa do irmão de seu pai.

Ou seja, quando Seu Fulgêncio cita ato de plantar e colher junto ele está falando de uma atividade exercida por todos os membros de uma ou mais famílias, um trabalho conjunto através do qual os laços de parentesco são reforçados. Como citei anteriormente, o consumo da comida também está relacionado às relações familiares, sendo que o ato de *comer da mesma panela* – ou outra expressão com o mesmo caráter – é algo que designa parentes ou pessoas que *são feito parentes* para os Xakriabá. Significa proximidade e uma convivência marcada pela constância, uma vez que para que se coma *da mesma panela* é necessário viver próximo ou se visitar assiduamente. Além disso, *comer da mesma panela* implica comer da mesma comida, compartilhar o que se come.²⁸

As relações de reciprocidade marcadas pela partilha e dádiva da comida estão implicadas nas visitas feitas aos parentes. Famílias que porventura estejam numa situação desfavorável, porque alguém esteve doente ou perdeu sua lavoura, por exemplo, mandarão seus filhos para comer na casa de outros. Durante a elaboração do relatório da pesquisa “Conhecendo a Economia Xakriabá” percebemos que em alguns domicílios a produção da roça e a renda eram mínimas ou até mesmo inexistentes, contrastando com seus dados de consumo alimentar, que se apresentam dentro do padrão. Ao preparar e consumir a comida, os Xakriabá têm uma atitude de prodigalidade, cozinhando e servindo mais do que vão comer. Parentes ou mesmo estranhos que cheguem na hora da refeição serão convidados a comer ou mesmo receberão um prato servido sem que nenhuma palavra seja pronunciada a respeito. A reciprocidade e a prodigalidade envolvidas em todas as etapas da produção de comida são bem assinaladas por uma expressão registrada por Correia (2010) na aldeia Embaúba “*Aqui um tem, outro não tem, mas todo mundo têm*”.²⁹

Além da reciprocidade e do parentesco, quando um estranho *come da mesma panela* é um indicativo de que ele aceita estar entre os Xakriabá. Em campo, notei que em alguns

²⁸ Viegas (2007) afirma que, entre os Tupinambá de Olivença, o que une os mesmos habitantes de uma casa é o fato de comerem a comida feita num mesmo “fogo”, uma vez que não partilham da refeição juntos. O *comer da mesma panela* entre os Xakriabá tem um caráter similar, já que a comida nem sempre é consumida por todos em conjunto.

²⁹ O que se relaciona ao próprio caráter de fartura do Terreno dos Caboclos da Missão Senhor São João, uma terra que abrigou e alimentou *caboclos* e *baianos* a despeito dos seus períodos de seca e penúria (Santos, 1997, p.44-46). Para mais acerca do assunto ver Fernandes (2008, p.23).

momentos os Xakriabá tinham dúvidas se eu ia comer o que chamavam de *nossa comida*, e demonstravam isso principalmente quando serviam feijão andu, *feijoa* (fava), feijão catador, pequi, carne de caça, *tripa de gado*, beiju, *canjicão* (uma canjica salgada mais grossa) e outros pratos atípicos para um forasteiro. Isso é diferente do que eles chamam *comida simples*, composta por arroz, feijão, farinha de mandioca e um pedaço de carne. Nessas ocasiões quando eu respondia que gostava da comida deles, a afirmação sempre era rebatida com descrença. “É que quando alguém fala que gosta da *nossa comida* a gente acha que é por educação”, foi o que me disse Odair, pedreiro responsável pela Casa de Cultura, enquanto eu servia um prato com *feijoa* em sua casa. Quando comentei sobre isso com Nei ele me explicou que essa questão é motivada por um forte preconceito em relação à comida dos Xakriabá por parte dos habitantes de cidades vizinhas:

Nei: *Eles têm vergonha é por causa do povo de Itacarambi e Missões... ficam dizendo que o povo daqui é sujo. Falam também que a nossa comida é porca, que eles têm nojo. (...) De primeiro, o povo daqui comia mesmo era a canjiquinha, jogava por cima do feijão.*

Rafael: *Essa comida que o pessoal come hoje, arroz, feijão, macarrão, era uma comida de luxo, não é?*

Nei: *Era mesmo. Até quem tinha muita condição não conseguia comer isso direito. Tinha uns que plantavam o arroz, mas isso mesmo ainda é coisa mais nova. Feijão mesmo o povo plantava, mas ainda perdia para a feijoa... o que comiam aqui mesmo era dela com a canjica. Coloca o milho no pilão e pisava até aquilo ficar fininho, aí cozinhava e ficava que nem arroz. (...) Pra você ver, tem gente que tem até vergonha de comer fava nas vistas dos outros. (...) Tinha um homem mesmo, que trabalhava de medidor de energia. Todo dia quando dava o meio-dia, ele chegava lá em casa, lá na casa de mãe, e mãe oferecia almoço ele e ele aceitava. Às vezes ele também parava cá em casa e a gente oferecia e ele comia. Quando que não, fui lá em Itacarambi e vó [que reside lá] falou “Pois cê conhece um homem que mede energia lá na FUNAI?” e eu disse “Conheço”. Aí ela “pois ele ficou falando pra mim que as comidas de lá são nojentas, são ruins, que é só arroz com feijão, que não tem mistura...” E eu não lembro uma vez desse homem chegar lá em casa e comer sem carne! (Barreiro Preto, 2009)*

Escutei comentários dessa natureza durante a minha permanência nessas cidades, além de notar que os moradores de Itacarambi ou São João das Missões não se alimentam de maneira muito diferente dos Xakriabá. A relação dos indígenas com sua comida é ambígua, ao mesmo tempo em que falam que é uma *comida forte*, no sentido de que é nutritiva e satisfaz durante muito tempo aquele que comê-la, também se referem a ela como *comida de pobre* ou mesmo *comida pobre*. Essa relação ambivalente com a *nossa*

comida também se torna aparente quando os Xakriabá afirmam que os *antigos* não adoeciam por comê-la, ou quando alguns pratos típicos em terra indígena são tratados como iguarias – como bolos e biscoitos feitos com polvilho, araruta ou fubá.³⁰

A ambigüidade com relação à comida plantada pode ser entendida como o reflexo de um preconceito, mas acho improvável que seu abandono em prol da comida comprada se deva a isso. O poder dos Xakriabá em dispor de outros recursos para conseguir comida além do plantio é também a garantia de fartura, como seria uma grande roça. A comida proporcionada pelo trabalho assalariado é pensada como *mais certa*, isenta dos problemas acarretados por pragas ou falta de chuva. Além disso, ela torna possível que o plantio sirva também para alimentar a *criação* (animais domésticos), proporcionando um substituto para a caça. Os períodos de seca prolongada e *roça fraca* são lembrados pelos mais velhos como tempos de dificuldade e alta mortandade, principalmente de idosos e crianças.³¹

Seu Emílio: *Eles lá são outra gente, mas são feito parente meu. Eu mais esse pai dele, o compadre João, nós comemos muito cará na beira dos morro... pra viver. É... aqui passemos muita dificuldade, a sorte é que tinha comida nesses matos: ralemos muita raiz de imbu. (...) É que deu três, pra base de três anos de seca que não choveu uma gota, nadinha (Pedra Redonda, 2009).*

O *recurso* para adquirir comida de outra forma e sobreviver à seca é algo do *tempo d'agora*, e os jovens desconhecem as épocas de fome. A busca pelo trabalho temporário é uma alternativa ao plantio, pois independe das incertezas dos tempos de seca. Por isso os Xakriabá se referem ao dinheiro ganho no corte da cana como *mais certo* do que a produção das roças dos últimos anos. O *tempo d'agora* traz a marca da preocupação para os mais velhos, que interpretam a busca pelo dinheiro como um sinal de declínio do plantio das roças. Durante a realização dos seminários do projeto Educação e Alternativas de Produção, apresentávamos dados que apontavam para uma baixa produção das roças – algo que era confirmado por todos os presentes. Como comprova a explicação dada por Seu Levino, uma liderança da aldeia Sumaré, e por Nicolau,

³⁰ Para uma descrição detalhada das prescrições alimentares dos Xakriabá, ver Mariz (1982) e Correia (2010).

³¹ Gow relata uma situação interessante em seu contato com os Piro, que pediam desculpas por não poder servir a comida com a qual achavam que ele estaria acostumado. No entanto, assim que descobriam que ele consumia a bebida de mandioca, peixe e caça com satisfação, perguntavam a ele como faria para viver quando voltasse ao seu país de origem, afirmando que ele não poderia comer a “*comida legítima*” lá (Gow, 1991, p.07).

professor de cultura da aldeia Vargens:

Nicolau: *Eu percebi é que os jovens não querem enfrentar a roça. Eles querem trabalhar e comprar tudo pronto. (...) Eles constroem a casa, mas não plantam, não criam porco. É por isso que a produção está caindo. Eles preferem ter o dinheiro porque acham que é mais certo do que plantar. Você vê antigamente às vezes as pessoas até perdiam a roça de mandioca porque não conseguiam fazer farinha. Hoje a gente tem motor e é tudo mais fácil. Quando não tinha a gente ralava tudo era na lata de óleo furada.*

Seu Levino: *Os mais velhos não conseguem mais tocar o serviço sozinhos e os jovens não querem mais tocar a roça.*

Nicolau: *E se você quer cobrar 10 reais a diária de fazer farinha então dá 100 reais e o dono da mandioca não tem dinheiro para pagar. Se o jovem ganha uma quarta de farinha, ele tem que entender que não ganhou 10 reais, mas 40 reais de farinha!*

Seu Levino: *Meu pai me levava pra brincar no rancho quando eu era pequeno, assim eu aprendia o caminho da roça.*

Nicolau: *Dizem que serviço de menino é serviço porco mas besta é quem perde. Às vezes o pai está apertado pra plantar uma roça e o menino pode muito bem ajudar sem fazer o trabalho pesado. Ele não precisa pegar numa enxada, ele vai é jogar semente (Brejo do Mata Fome, 2005).*

Ainda assim, as famílias cujos homens (pai ou filhos) estejam trabalhando fora continuam plantando, como amplamente documentado pelo trabalho de Teixeira (2008, p.150-151). Quando se anda pela TIX durante o tempo de chuva é possível avistar muita gente trabalhando nas roças, e em alguns locais as casas permanecem fechadas e vazias. Mesmo muitos dos professores indígenas, que têm um bom salário para os padrões locais, plantam roça. Quando questionei esse fato junto a Nei ele me disse que o milho era necessário para alimentar *a criação*, e também era importante tê-lo para poder ter boa comida em caso de se receber algum parente. Ele afirmou que naquele ano plantaria uma roça pequena, “do tamanho de um campo de futebol”.

Um dos fundamentos da ligação dos Xakriabá com sua terra e seus parentes é a produção da comida, logo a roça ainda é essencial para produzir pessoas e as relações entre elas. A aquisição da comida por outros meios representa a possibilidade de prover para a família através dos tempos de seca, além de favorecer o consumo diário de um tipo de comida pensado como especial e que era antes servida apenas em ocasiões festivas. Mas além do dinheiro para comprar comida o trabalho temporário garante o *recurso* para se ter acesso a outros bens, além de proporcionar aos Xakriabá a chance de

sair da terra indígena e *conhecer o mundo*, como eles mesmos falam. Embora a migração em busca de trabalho tenha se intensificado nos últimos dez anos, ele não é novo e merece ser descrito, pois algumas de suas implicações fornecem pistas para entender a relação dos Xakriabá com as *coisas e pessoas de fora*.

Bater facção, ganhar dinheiro

Dona Olava me contava que seu pai, o *finado* Manelão, havia vindo a convite do *chefe* Gerônimo Seixas Ferro ao Terreno dos Caboclos para “ensinar os índios a trabalhar”. Surpreso com essa afirmativa eu perguntei se os índios eram preguiçosos ou pouco afeitos ao trabalho. Ela sorriu e me disse que não, que eram gente que tinha muita força, mas que “não sabiam plantar roça direito”. Seu José, esposo de Dona Olava, me disse que os *caboclos* “plantavam uma roça fraquinha, que logo acabava. Eles vinham trabalhar pro *finado* Manelão a troco de mantimento. E era tudo bonzinho de serviço!” Em outra ocasião Odair, que é neto e afilhado de Dona Olava, me mostrava cacos de potes de cerâmica *dos antigos*, afirmando que encontravam esse tipo de vestígio quando iam abrir roças ou quando a chuva lavava uma estrada. A cerâmica tinha aparência de ser muito antiga, e eu disse que deveria haver muitos potes enterrados porque aquela área havia sido densamente ocupada por indígenas, afirmação que ele questionou afirmando que aquela área estava tomado pelo *mato* quando seu pai chegara ali: “*Aqui antes não tinha ninguém...*”. Eu disse a ele que provavelmente os *antigos* ocupavam o espaço de maneira diferente da que fazem os Xakriabá atuais e que podíamos perceber poucos vestígios dessa ocupação depois de séculos. Quando, pensando no que Dona Olava me contara, falei que “*antigamente o povo planta pouca roça, vivia mais era de caça, não é?*” ele prontamente respondeu “*Não, pai sempre foi trabalhador!*”.

Em minhas conversas com mais velhos a vida de trabalho é sempre pautada pelos atos de *derrubar* (ou *abrir*) *roça*, *plantar roça*, *capinar roça*, *colher roça*. Atividades como fabricar peças cerâmicas, entalhar madeira, fazer farinha ou cuidar de porcos também são referidas como *trabalho*, ainda que não ocupem o lugar da roça. A caça e a coleta não são pensadas dessa maneira, como evidencia a fala que escutei de um artesão enquanto fazíamos tijolos: “eu não sei se gosto de trabalhar direto, não gosto de mexer com a mesma coisa todo dia, prefiro é andar pros mato afora, pegando bicho, mel, raiz, fruta...”. A referência a essas atividades como algo diferente de *trabalho* se deveria,

como tentaram me explicar alguns Xakriabá, ao fato de que elas são *pouco certas*, de que não são capazes de garantir o sustento de uma família. *Trabalhar para fora*, por outro lado, é o há de *mais certo*.

Embora o movimento em torno do trabalho temporário longe da terra indígena pareça algo recente, sua origem remonta à década de 1950. Nesse tempo eram poucos aqueles que saíam para trabalhar, como conta Seu Rosalvo “*Quando saíram as primeiras pessoas, lá pelo tempo de 1951, ninguém ainda tinha ido. Eles voltaram e eram novidade, vinha gente de longe visitar eles.*” O próprio Rosalvo, junto com o irmão José Fiúza, também saiu da terra indígena:

José Fiúza: *Pai falava que a gente tinha que aprender a contar e assinar o nome, mas que ainda não era tempo de estudar, que esse tempo ia chegar. (...) Mãe dizia pra nós: ‘Meninos, cês vão pro mundo que Deus deixou o mundo sem chave foi pra vocês rodar’(...) Eu não estudei, mas fui assim, tomado pelo mundo. Fui pra longe, pra São Paulo e chegava em casa, fazia a janta e ia pra escola ver se aprendia alguma coisa! (Itapicuru, 2008).*

Seu José, esposo de Dona. Olava, também conta do tempo em que saiu. “*Naquele tempo não tinha estrada por aqui. Botava a roupa na sacola, ia até o Jacaré de pé, tomava um vapor, trabalhava jogando lenha na caldeira. Chegava na Pirapora a gente tomava um trem pra São Paulo.*” Lá trabalhou como faxineiro em usinas canavieiras, onde era responsável por tirar a palha da cana que caía das moendas. Fazia turnos de 18 horas, alternando horários noturnos e diurnos. Também foi até o Paraná, onde tirou madeira para um frigorífico “*Lá era um lugar bom pra gear e cheio de índio bravo. Nós só podia ficar num limite da mata, assim um na vista do outro, senão os índio pegava!*” Com o dinheiro, comprou ternos, roupas e instrumentos musicais (sanfona e viola) e também construiu casas: “*Juntei dinheiro e fiz duas casas aqui no Sumaré, uma de telha!*”

O retorno daqueles que haviam partido em busca de trabalho temporário era marcado pela posse de objetos raros na terra indígena: o terno, em especial, tornou-se um símbolo marcante de status, um emblema da jornada bem-sucedida por terras estranhas. Os viajantes também traziam consigo o conhecimento das *coisas de fora*, haviam ido a lugares distantes, tinham sido *tomados pelo mundo*, como disse Seu Rosalvo, e esse domínio do diferente sempre foi fonte de poder para os Xakriabá. Assim como o *finado*

Manelão, um *chegante*, pôde se estabelecer no Sumaré por ser um homem letrado e ajudar o *chefe* Gerônimo nas questões legais que envolviam a terra, Rodrigo só conseguiu fazer sua jornada até Brasília em busca de *providências* por ter crescido longe dali.³²

Ao contrário de outros contextos indígenas, como o Alto Rio Negro, nos quais as mulheres representam a maioria daquelas que buscam o trabalho fora da terra (Lasmar, 2005), o êxodo xakriabá é essencialmente masculino. A pesquisa de Teixeira (2008) acerca de gênero e participação tem dados interessantes sobre o fenômeno do trabalho temporário, onde a autora relata diversas situações em que jovens xakriabá trabalham desde cedo em fazendas da região, colhendo tomate e capinando a salários irrisórios, e assim que completam 18 anos partem para o corte de cana. Os principais bens comprados com esse trabalho são eletrodomésticos, instrumentos musicais e, principalmente, motocicletas: adquirir uma motocicleta com o trabalho no corte de cana tornou-se uma espécie de meta para a maioria dos jovens que saem para trabalhar. Homens mais velhos, com muitos filhos ou poucos recursos extras, costumam destinar o rendimento conseguido fora da terra indígena para o sustento da casa (Ibid., p.144-156).

Bater facção, ou seja, trabalhar no corte de cana é um serviço referido como *pesado* ou *judiado*. Sua remuneração para um trabalhador mediano gira em torno de R\$ 600 por mês, ao passo que um *facção de ouro*, um jovem capaz de cortar muitas toneladas de cana, pode receber R\$ 1000 num mês ou mais. O único trabalho em terra indígena capaz de pagar algo equivalente ao que se pode ganhar no corte de cana é o de professor indígena.³³ As grandes fazendas da região empregam funcionários remunerados com um salário mínimo, mas a maior parte das vagas de trabalho criadas é para empreitadas mal-remuneradas.

Comentei com Nei em 2009 a respeito do trabalho de um colega na colheita de tomate notempo em que saiu para estudar em Itacarambi. Ao que ele me disse “mas ele não

³² Penso que o conhecimento para benzer ou *encantar* integram esse domínio do *diferente*, na medida em que implicam no controle de um código exógeno. O *finado* Gerônimo e outros *chefes* importantes, incluindo Rodrigo, eram referidos como *sabidos* por seus poderes de transformação e invisibilidade, que são aprendidos na relação com os *encantados*. Desenvolvo melhor o assunto adiante.

³³ Os professores indígenas tiveram um considerável aumento de salário quando foram efetivados pelo Estado de Minas Gerais, em 2008. Até então recebiam menos de um salário mínimo e alguns deles chegavam a cogitar sair para o corte de cana e abandonar a profissão para a qual haviam dedicado quatro anos até sua formação. Atualmente, a remuneração mínima de um professor indígena é de R\$ 850.

sofreu um terço do que eu sofri quando tava lá, a vó dele tinha marido...” Ele se referia ao exílio de seu avô materno, que tinha ido para Rondônia após sair da Terra Indígena durante a homologação, acreditando nos boatos espalhados pelos fazendeiros de que a FUNAI tomaria o gado dos índios, derrubaria suas casas e os obrigaria a andar nus. O sofrimento em Itacarambi se devia às muitas bocas que sua avó tinha pra dar de comer e nenhuma renda. *“Às vezes ela fazia conta de seis meses numa venda, porque os filhos dela tavam trabalhando pros lado de São Paulo mas não mandavam dinheiro sempre, só de seis em seis meses”*. Por esses motivo Nei foi trabalhar na fazenda da Cauê, uma das maiores da região. *“A gente chegava lá e aí tinha uma tarefa [terreno a ser capinado] de filho ou feijão pra gente fazer. Era uma tarefa grande, tipo uns 50 por 100 metros, mas o tamanho de acordo com a quantidade de mato. Só que às vezes o encarregado enganava e a tarefa tinha pouco mato na boca e muito lá na frente”*. Uma tarefa completa rendia R\$ 5, mas poucas vezes era possível completar R\$ 20 em tarefas numa mesma semana. Nei alega que ganhava R\$ 80 por mês, em média:

Tinha dias em que eu trabalhava o dia inteiro e só tinha uma marmita com um punhado de arroz pra comer, e eu saía só com um café no bucho. E ainda tinha vez que a marmita enchia de formiga que dava até vontade de tacar ela no chão! (...) Lá tinha uns velhinho que iam só pra sofrer mesmo, nem conseguiam trabalhar direito, custavam pra inteirar uma tarefa. (...) E nós era besta, nem tinha carteira de trabalho nem nada. De vez em quando chegavam os fiscais [do Ministério do Trabalho], aí passava o motoqueiro avisando ‘Vocês tão com o dia ganho porque o fiscal do trabalho tai. Ruma nos mato e sai na estrada tal que o caminhão vai pegar vocês e levar embora’. (...) Era difícil demais, mas eu queria estudar. Tinha vez que eu vinha pra cá, pra casa de pai e ia embora contrariado, chegava a chorar. (Barreiro Preto, julho de 2009).

Em outras conversas os Xakriabá relataram situações de igual exploração ou de trabalho mais justo nas fazendas de gado, onde também se ganha pouco mas a comida é abundante. O trabalho no canavial, embora *judiado*, é buscado por sua remuneração mais substancial e também por proporcionar viagens a lugares distantes, onde os Xakriabá sofrem longe de seus parentes mas têm a oportunidade de circular. *“Os jovens de hoje só querem saber de andar, voltam pra cá dizendo ‘conheci Mato Grosso, conheci Mato Grosso do Sul, Rondônia, Rio, São Paulo...’ Só querem conhecer o mundo afora!”* conta Seu Rosalvo.

O dinheiro e as mercadorias trazidas pelos jovens, além de sua recusa em viver uma

vida dedicada ao plantio de roças, aparecem sempre em evidência nas falas dos mais velhos: são retratadas como o *recurso*, sinal de que as *coisas melhoraram*, mas também como um indício de *vaidade*, de uma vida pautada por outras referências que não a família e a roça. No *tempo dos antigos* a relação dos Xakriabá com o dinheiro era bastante restrita, uma vez que a troca era a maneira mais comum de se adquirir produtos nas cidades vizinhas. Querosene, sal, armas, ferramentas e panelas eram os objetos mais procurados.

O algodão era o maior produto de troca e a maior parte dessa lavoura se destinava à troca na feira de domingo em Nhandutiba [um vilarejo próximo]. Dona Faustina disse que, quando foi comprar uma panela, plantou uma roça extra de algodão. “*Antes eu só tinha era panela de barro e um caldeirão que foi presente de casamento de pai*”. Ela cozinha nesse caldeirão até hoje. [...] Seu Emílio me contou que fabricava peneiras da taquara para vender em Nhandutiba, e que precisava trocar 40 peneiras por uma panela de ferro (Diário de Campo, julho de 2009)

Mas os mais velhos também representam uma parcela significativa de quem detém dinheiro. A aposentadoria também é uma forma importante conseguir *recurso* e, embora eu tenha observado que os mais velhos tendem a usá-la com maior frequência para comprar comida, sua relação para com as novas mercadorias é mediada pelos jovens. Idosos podem comprar uma motocicleta ou televisão para sua casa contando com filhos e netos para usá-las, o que remete à “reciprocidade intergeracional” descrita por Teixeira (2008) e citada anteriormente.

T.I. Xakriabá - Total de domicílios por fontes de renda por região - 2004³⁴

³⁴ Esses dados de 2004 demonstram um maior número de domicílios que declaram como principal fonte

Fonte	Região do Vale do Sumaré e Barreiro	Região dos Brejos	Região da Barragem	Região dos Buritis	Região da Rancharia	Total
Aposentadoria	87	43	46	20	31	227
Salário Fixo	43	22	15	13	13	106
Empreitada	29	39	20	12	8	108
Trabalho temporário	55	49	44	30	41	219
Lavar Roupa	4	0	7	2	0	13
Tomar conta de criança	4	0	3	1	0	8
Cuidar de casa	8	0	11	3	0	22
Vende gado	23	8	8	13	1	53
Vende porco e galinha	25	4	5	9	3	46
Total	285	169	164	65	73	756

Fonte: Pesquisa Conhecendo a Economia Xakriabá, 2005

Como evidenciei anteriormente, comprar comida ao invés de produzi-la é uma forma *mais certa* de garantir o sustento, algo que não foge à lógica das relações de parentesco orientadas pela comensalidade e pelo trabalho, uma vez que se completa o objetivo de prover sustento aos parentes. Com as mercadorias *de fora* não é muito diferente: eletrônicos e motocicletas circulam intensamente entre parentes, como fazem outros bens.

A integração dessas novas mercadorias aos ciclos de reciprocidade é plena, e durante minha estadia na aldeia Barreiro Preto observei os parentes de meus anfitriões usarem telefones celulares, mp3 players, motocicletas, aparelhos de som e até notebooks sem qualquer restrição, muitas vezes sem que fosse necessário pedir emprestado. É possível ver crianças e jovens circulando com esses objetos na escola da aldeia, escutando música, tirando fotografias, etc. Um cunhado de Nei tinha adquirido uma motocicleta recentemente e costumava ir a sua casa para fazer pequenos ajustes e receber opiniões acerca de seu funcionamento. Quando precisava ir a algum lugar e não tinha certeza se sua motocicleta chegaria até lá, tomava a motocicleta da casa e ia, sem demonstrar maiores constrangimentos. Da mesma maneira outros parentes seus entravam em sua casa mesmo quando ele não estava lá para assistir televisão, escutar música em seu aparelho de som ou pegar alguma ferramenta emprestada.

de renda a aposentadoria. Talvez isso se deva ao fato de que o número de aposentados era realmente maior do que o de trabalhadores sazonais, mas é possível que aposentadoria apenas seja a única fonte de renda monetária freqüente desses domicílios, uma vez que nem sempre se sai para trabalhar todo ano. Nas conversas que tive em campo, me informaram que o número de ônibus que partem de São João das Missões levando jovens Xakriabá aumentou consideravelmente nos últimos seis anos, chegando a 8 completamente lotados.

As novas mercadorias também são circuladas dentro da terra indígena através de um sistema de intercâmbio que os Xakriabá chamam de *rolo*. *Colocar no rolo* significa disponibilizar um item para troca, em transações que podem envolver dinheiro, mas são diferente da venda. Como é de praxe se trocar diferentes tipos de coisas (armas, animais, eletrônicos, veículos, comida, etc) numa mesma transação, o sujeito *bom de rolo* é quem consegue dimensionar os valores desses itens melhor do que aquele com quem negocia, evitando qualquer prejuízo e conseguindo uma troca mais justa para si. Apesar disso, não observei a vantagem obtida por aquele que é *bom de rolo* ser referida como uma espécie de engodo. Quando praticado com parentes próximos o *rolo* torna-se mais descompromissado, onde se pode levar o objeto trocado e ter um prazo extenso para o pagamento, gerando uma dívida virtual que pode ser esquecida e perdoadada.

Ter *recurso* e não compartilhar com os parentes é um mau sinal. Uma das poucas menções ao diabo que escutei entre os Xakriabá dizia respeito a um grande criador de gado, referido por alguns como aquele que detém o maior número de cabeças dentro da Terra Indígena. Além de sua história de vida estar marcada por episódios de violência extrema contra parentes próximos (em especial um padrinho/tio e um afilhado/sobrinho), sua avareza era tida como um sinal de que havia feito *parte com o Coisa*. Sua riqueza em gado era extensa e parecia ter sido conquistada com muita facilidade, e o fato de não usufruir dela nem compartilhá-la com seus parentes parecia mais um indício de que ela não lhe pertencia.

Quando uma pessoa enrica muito rápido os outros sempre comentam que ela tem parte com o Cão. Mas eu não sei se é assim mesmo, o cara consegue enricar muito fácil com um gado, ainda mais se for pão duro: compra um garrote e cinco novilhas, daí a pouco ele tem um garrote e dez vacas. (...) Mas quando a pessoa tem parte com o Bicho, ela ganha muito dinheiro, mas é tudo pro Outro. Esse homem mesmo, tem muitas cabeças de gado mas anda todo esculhambado, se ele vende uma já compra outra. Os filhos dele morrem de cortar cana todo ano... (julho de 2009)

Em “The Devil and Commodity Fetishism”, Taussig descreve, sob um viés fortemente influenciado pela teoria marxista, a invocação ao Diabo por parte de camponeses colombianos no Vale do Cauca que se tornaram trabalhadores assalariados. O pacto seria uma forma de aumentar os ganhos no duro trabalho nos *plantations*, mas sua associação ao sistema de produção capitalista é interpretada por Taussig como “the response of people to what they see as an evil and destructive way of ordering economic life”. E uma vez que os camponeses se vêem obrigados a trabalhar e receber dinheiro devido ao fato de não disporem mais de seu meio de produção, a terra, Taussig entende que a figura do Diabo surge como um símbolo do que significa perder o controle sobre os meios de produção e ser controlado por eles (Taussig, 1980, p.17).

Entre os Xakriabá o Diabo raramente é referido e caso seja o assunto de uma conversa o interlocutor intercalará diversas alcunhas como o *Cão*, o *Coisa*, e o *Bicho* citados acima. Sua existência está associada ao não-compartilhamento do *recurso* e à violência brutal e inexplicável, já que além da riqueza súbita e da avareza, um sinal muito forte de que alguém *tem parte* é a agressão imprevisível e gratuita praticada contra algum parente próximo, cuja consequência muitas vezes é a morte.³⁵

Essa visão extremamente negativa da avareza e da agressão aos parentes denota um *ethos* onde a reciprocidade e a convivência *sossegada* são valores importantes. O compartilhamento do *recurso* é algo importante para um Xakriabá que tenha posses ou algum tipo de cargo de destaque, sejam eles criadores de gado, vereadores ou secretários da prefeitura municipal. Esquecer dos parentes nessa situação implica em perda de legitimidade, em tornar-se alvo de críticas e perder seu lugar junto à aldeia.

Contraste e englobamento

Entendo que a circulação dos homens, seu domínio das *coisas de fora* e a aquisição do *recurso* são fortes motivos para a saída dos jovens em busca de trabalho. Embora este fenômeno tenha se intensificado recentemente, está conectado com as viagens dos *chefes* do passado e dos líderes da *luta pela terra* em busca de *providências*. Além

³⁵ O advento do protestantismo em terra indígena pode ter transformado essa suspeita de relação com o Diabo, mas mesmo os Xakriabá protestantes que eu conheci partilharam uma visão similar acerca da violência contra parentes próximos, do enriquecimento súbito e da avareza como sinais de pacto. Nunca conversei nenhum que se referisse aos *encantados* como diabólicos, mas sei que há protestantes que professam essa opinião.

disso, a relação dos Xakriabá como aquilo que consideram como exterior ao grupo permeia toda sua história, desde a doação da terra até sua origem *misturada*. As fronteiras definidoras do que são as *coisas de fora e de dentro* estão em constante construção, e o diferente pode ser incorporado, alterado ao mesmo tempo em que transforma o grupo. A mesma lógica pode ser pensada em relação às pessoas, uma vez que a tensão constante entre a produção de identidade (*somos um povo sozinho*) e alteridade (*aquele povo de lá*) expressa uma rede complexa e ampla, onde as relações de compadrio e aquelas orientadas pelo trabalho na terra e pela a comensalidade produzem gente *feito parente*.

A incorporação e exclusão de coisas e pessoas à vida dos Xakriabá diz muito acerca de sua relação com o diferente, da intensidade e rapidez das mudanças em terra indígena e de como o grupo se constrói. A incorporação dos *baianos* está relacionada à idéia de que o Terreno dos Caboclos era uma terra passível de ser compartilhada com um outro. Este trazia algo desejável aos *caboclos*: o domínio do *trabalho* – também citado no mito de origem – e das *coisas de fora*, sobretudo o letramento e outras técnicas, como a fabricação da cachaça e da rapadura. A tessitura de relações entre *caboclos* e *baianos* se reforça mediante a opção por uma terra comum nos tempos da *luta pela terra*, a partir da qual se dá a formação do povo Xakriabá. A respeito disso, Santos entende que:

Os *lugares* da terra não são núcleos atomizados, cujos moradores se vinculam uns aos outros por relações de consangüinidade e afinidade; há um senso de coletividade, que ultrapassa as relações diádicas e diretas de parentesco, e que transparece nas expressões do tipo ‘ser tudo um sangue sozinho’, uma mesma ‘família’, uma ‘descendência só’, ou da ‘mesma nação’; ou ainda de ser ‘da família’, mesmo não sendo ‘natural do lugar’, para lembrar a expressão de um típico baiano (Santos, 1997, p.182).

Penso que esse “senso de coletividade” mais amplo ao qual se refere Santos não foge a lógica do parentesco xakriabá, mas é um dos elementos que o define. Ser *da terra* implica trabalhar nela e produzir comida e relações através do trabalho, além do fato de habitar e compartilhar uma terra que é legado dos índios de Missões. Ao contrário do que afirmam Mariz (1982) e Paraíso (1987) *caboclos* e *baianos* não podem ser pensados apenas sob a forma de identidades contrastivas, já que mesmo podem ser acionadas como categorias opostas e também percebidas como internas ao grupo. Santos (1997) propõe que sua relação seja pensada segundo o modelo dumontiano de “englobamento de contrários”, na qual a categoria *caboclo* englobaria a de *baiano*, tornando os

chegantes parte dos nativos, *gente da terra* (Santos, 1997, p.175).

Questões a respeito do pertencimento ou não dos parentes que abandonaram a terra são constantes, porque embora alguns declarassem deliberadamente seu apoio aos fazendeiros e a não intenção de se reconhecerem como índios, outros foram embora por acreditarem nos boatos de que o reconhecimento de sua condição indígena implicaria em serem obrigados pela FUNAI a viver de outra maneira. Mesmo aqueles que participaram da chacina na aldeia Itapicuru e, sob forma alguma, voltarão à terra indígena, são referidos como pessoas próximas (“criado junto com nós”) e seu ato como desprovido de sentido.

Há um processo de revisão dos limites das terras xakriabá, iniciado pela da ocupação de locais que não foram demarcados em 1979, quando o primeiro estudo da FUNAI foi realizado. Nesse processo, os parentes que moram fora das bordas da TIX, nas áreas reivindicadas, devem *entrar como índio*. Quando perguntei a uma liderança como seria o critério de escolha das pessoas que poderiam ficar em terra indígena ele respondeu “*Quem quiser ficar vai ter que contar história*”, onde *contar história* implica falar de sua ascendência, acionar relações e também aceitar o fato de que ter parentes Xakriabá pode fazer dele um Xakriabá também. Em Itacarambi, conversei com um senhor cuja família era da região do Brejo do Mata Fome, e que residia na cidade há muito tempo atuando como comerciante. Comentei acerca do preconceito que as pessoas de Itacarambi têm para os Xakriabá e seu sobrinho se aproximou e me disse “Tem isso mesmo, mas vou te falar: se a gente parar pra contar vai ver que quase um terço de quem vive aqui é índio!”. Marcato (1977) e Santos (1994) demonstram como a relação entre os indígenas urbanos e habitantes das cidades é controversa. Marcato comenta que “os remanescentes que gozem de *status* econômico igual ou superior à maioria dos civilizados são bem aceitos” ao passo os outros que reivindicavam a demarcação da TIX eram pensados como “caboclo [*sic*] que se dizem índios para tirar algum proveito da situação” (Marcato, 1977, p.416). Santos fala justamente sobre aqueles que deixaram a terra indígena durante o período da *luta pela terra* por se aliarem aos fazendeiros durante o conflito ou acreditarem nos boatos espalhados por estes. Estes não se reconheciam como índios, embora se dissessem “filhos da terra”, e alegavam que os Xakriabá eram índios quando isso lhes denegria, mas negavam-lhes a mesma condição

quando reconheciam aspectos positivos do que é “ser índio” (Santos, 1994, p.28-29).³⁶

Recentemente instaurou-se entre os Xakriabá uma regra que determina que aqueles que casarem com *gente de fora* serão obrigados a viver fora da terra indígena, ainda que possam manter o *direito* de trabalhar seu pedaço de terra ou manter gado e casa lá. Oliveira (2008, p.62-63) descreve uma situação na qual um jovem xakriabá decide casar com uma “branca” da região das Traíras e é repreendido por isso, devendo abandonar a terra indígena e viver junto à família da noiva. Observei que isso não é uma unanimidade, tendo conhecimento de casos em que jovens casaram com *gente de fora* e se recusaram a sair, namoros com *gente de fora* anteriores à regra desfeitos depois de sua instauração, além de muitas discussões em torno do tema e sobretudo, do que deve ser pensado como *gente de fora*. Como acontece com os aqueles nascidos e criados em lugares distantes, os filhos desses casais podem ser reconhecidos como índios caso venham a conviver com seus parentes e habitar na terra indígena. O parentesco extensivo torna possível àqueles que habitam fora da terra demarcada, nos municípios vizinhos ou em lugares distantes como São Paulo, ser reconhecidos enquanto parentes mais próximos do que outros que vivem nas aldeias dentro da terra. Esses parentes, que podem estar a muitas horas de viagem ou em áreas contíguas, freqüentemente estão incluídos nos ciclos que reciprocidade e visitação como aqueles que os Xakriabá mantêm nas aldeias.

Se pudermos evocar uma “fronteira étnica” entre os Xakriabá, ela deveria levar em conta a produção de parentes nesse processo de tessitura constante de relações onde a *mistura* se produz e se atualiza dando forma ao parentesco generalizado ao qual eles tanto se referem. O contraste com a *gente de fora* e a possibilidade de seu englobamento parecem muito bem ilustrados numa situação vivida por Pereira (2003), em seu trabalho de campo na aldeia Caatinginha:

As dificuldades encontradas no campo foram muitas, principalmente pelo fato da aldeia ser muito seca. [...] Mesmo assim, sempre fui muito bem recebida e muito bem acolhida de maneira que na minha última ida à campo, quando anunciei que minha pesquisa estava chegando ao fim, algumas pessoas, com lágrimas nos olhos, me disseram que já tinham se acostumado comigo, que *o nosso sangue misturou* e pediram, muitas

³⁶ Muito da negação em se reconhecer como índio, ainda que “índio misturado”, se relaciona com idéias particulares acerca do que implicaria em “ser índio”. Volto a esse assunto na segunda parte do texto.

vezes, para eu não me esquecer deles, o que, obviamente, jamais acontecerá (Pereira, 2003, p.30).

O idioma do *sangue* é citado por Gow em sua etnografia dos Piro (1991) e também em sua análise do caso Cocama (2003). Os Piro dizem precisamente que são gente de *sangre mezclada* (sangue misturado) devido ao intercasamento entre vários grupos Piro e também com grupos Cocama e com não-indígenas, algo que começou quando no “Tempo da *Hacienda*”, quando ficaram submetidos aos padrões em regimes de aviação existentes também na Amazônia brasileira (Galvão, 1954). Entre as várias maneiras que os Piro classificam as pessoas está a noção de *raza* (raça) e esta se encontra intimamente ligada ao *sangre* de que falam os Piro, uma vez que a *raza* é um traço de pais e avós que um Piro carrega em seu *sangre*. O *sangre* é, segundo Gow, o idioma chave para a construção da *raza* e é tomado como um “elo substancial” entre diferentes gerações. A própria classificação de pessoas como sendo de diferentes *razas* é uma forma de se localizar a si e aos outros na história da construção do parentesco Piro, que é uma história de mistura (Gow, 1991, p.258-263).

Como entre os Cocama, o que os Piro referem como sangue não é “não é a substância biogenética imaginada por europeus e norte-americanos” (Gow, 2003, p.63). Sendo um idioma da relação entre gerações, o *sangre* é uma espécie de referência à fonte de uma pessoa na vitalidade de seus pais, traduzida em sua capacidade de reproduzir a vida através do trabalho e do sexo. Gow afirma que “‘Sangue’, e conseqüentemente ‘raça’, não são idiomas de uma substância eterna que transcende o tempo, mas idiomas da vida em si mesma. O ‘sangue’ de uma pessoa é sua vitalidade, o produto dos cuidados na infância, mas também a fonte de sua capacidade adulta de criação” (Gow, 1991, p.263-264).

A idéia de *sangue* também é um dos códigos que orientam o parentesco xakriabá. Dizer que outras pessoas são do *mesmo sangue* é implicar parentesco, e *ser um sangue sozinho* é o fundamento da idéia de *ser um povo sozinho*. O *sangue* está relacionado às origens e aos tipos dos quais os Xakriabá se compõem onde, por exemplo, dizer que tem *sangue africante* implica ter um ancestral negro, como no trecho dessa entrevista registrada por Santos (1997):

- Moça, lá, o mais que é caboco legítimo.... Lá tem uns caboquinho!....

Mas esses tem um sanguezim, de negro africante. Tem um sanguezim de negro africano, também! Misturou. [...]
- *Mas a sra. também tem sangue de índio?*
- *Eu mesmo não tenho não, era o marido meu que tinha. [...]* (Santos, 1997, p.185).

A *mistura* está irremediavelmente associada ao *sangue*, uma vez que esta se produz através do ato de misturá-lo, seja através da produção de sujeitos *misturados* através do casamento, seja pela convivência com o outro, que implica uma relação de cooperação e comensalidade como no caso de Pereira. A necessidade daqueles que desejam se reconhecer como Xakriabá em *contar a história*, implica em acionar o processo de construção do parentesco Xakriabá, orientado pela tessitura constante de relações que produz a *mistura*. Entendo que o evento narrado por Pereira não se trata de um caso isolado ou a má interpretação de uma expressão: ele exemplifica um traço da socialidade xakriabá, algo que aponta para sua própria origem como “índios misturados”. O fato de que um pesquisador possa *misturar o sangue* através da convivência periódica demonstra, além da tendência em pensar as relações a partir do parentesco, a disposição em acolher e incorporar o diferente. Este não é indiscriminadamente passível de ser trazido para o seio do grupo, uma vez que os *fazendeiros*, por exemplo, nunca foram transformados em parentes. Aqueles cujo *sangue misturou* ao dos Xakriabá apresentaram disposição recíproca em estabelecer relações, compartilhar da terra e *comer da mesma panela*, em tornar *gente feito parente*. Pereira conviveu com as pessoas da aldeia Caatinguinha, algumas das quais já conhecia devido à sua atuação no Programa de Implantação das Escolas Indígenas de Minas Gerais, compartilhou da comida e de diversas atividades cotidianas uma vez que sua pesquisa teve um viés etnográfico.³⁷

O “englobamento de contrários” é referido por Santos como uma resposta mais

³⁷ Oliveira (2008), com base na afirmação de uma liderança de que o *sangue* “é uma coisa familiar, uma qualidade de gente, um costume de fala”, afirma que há também a percepção do *sangue* pelos xakriabá como “herança biogenética”, “substância transmitida no interior da família”. Quando um Xakriabá afirma que “os filhos *puxaram* mais a mãe no *sangue sergipano* e tem um tipo de fala, um jeito diferente, que não é daqui” entendo que ele se refere à *mistura*, à diferença introduzida através da mesma e também à transmissão de características através da substância. Essa transmissão, no entanto, não me parece estar propriamente relacionada à idéia de “biogenética”, mas antes a uma teoria da herança de características, onde um filho pode *puxar o sangue* dos pais ou outros ancestrais com maior ou menor intensidade. Embora essa idéia possa parecer correspondente àquela propaganda na biologia e na genética, penso que a afirmação de que os Xakriabá tratam sua idéia de *sangue* segundo os preceitos dessas ciências é um equívoco. Nesse sentido, a afirmação de Oliveira de que o *sangue* é para os Xakriabá “também [...] resultado da fabricação de relações sociais de afinidade” me parece mais adequada a como a *mistura* é concebida por eles (Oliveira, 2008, p.34).

adequada ao modelo de identidades contrastivas antes proposto para os Xakriabá. Embora a autora o trate enquanto uma metáfora possível para se pensar o caso, também oferece a alternativa de pensar hierarquicamente as relações entre *caboclos* e *baianos* através desse princípio, uma vez que eram os *caboclos* que podiam conceder a permissão para se instalar na terra. O princípio de “englobamento do contrário” proposto por Dumont é descrito pelo autor como uma relação hierárquica que “é muito geralmente aquela que existe entre um todo (ou um conjunto) e um elemento desse todo (ou desse conjunto): o elemento faz parte do conjunto, é-lhe nesse sentido consubstancial ou idêntico e, ao mesmo tempo, se distingue ou se opõe a ele” (Dumont, 1997, p.370).

Ao pensarmos em termos de elementos e conjuntos é importante levarmos em conta outras figuras possíveis, como a de fractalidade, proposta por Wagner em sua descrição do conceito de “pessoa fractal”. Quanto a isso ele afirma que:

A fractal person is never a unit standing in relation to an aggregate, or an aggregate standing in relation to a unit, but always an entity with relationship integrally implied. Perhaps the most concrete illustration of integral relationship comes from the generalized notion of reproduction or genealogy. People exist reproductively by being ‘carried’ as part of another, and ‘carry’ or engender other by making themselves genealogical or reproductive ‘factors’ of the others. A genealogy is thus an enchainment of people [...] (Wagner, 1991, p.163).

Ser pessoa não é ser indivíduo ou unidade frente a uma sociedade ou conjunto. A proposta de Wagner da fractalidade como alternativa para pensar a pessoa, descartando idéias de singularidade ou pluralidade, merece ser levada em consideração. A noção de pessoa fractal nos remete às idéias de Leenhardt (1979) e Strathern (2006), nas quais a pessoa não aparece fora de suas relações.

Pensando no princípio de Dumont, o “sentido consubstancial” dos elementos do grupo Xakriabá – tomado aqui como metáfora – seria um reflexo da relação dos idiomas do *sangue* e da *mistura*, do parentesco extensivo, da relação com a terra, com o trabalho e com a comida. A hierarquia está dada na primazia do termo *caboclo* enquanto aquele que tem em si *sangue* de índio, que habita, trabalha e se nutre de uma terra legada pelos índios. Se a convivência e o compartilhamento desses elementos através do parentesco (a *mistura*) podem não transformar um *baiano*, ou outra *gente de fora*, propriamente

num *caboclo*, são capazes de torná-lo em *herdeiro*, *gente da terra*, elemento do conjunto Xakriabá. Mas, como no princípio postulado por Dumont, o englobamento não operaria uma anulação das diferenças da *gente de fora*, como o *sangue* não é um traço que pode ser apagado, apenas misturado; prevaleceria o ato de tornar um elemento exógeno parte do conjunto, o que não seria capaz de anular a tensão entre alteridade e identidade: apenas modificaria seus termos. Se adicionarmos à teoria da socialidade xakriabá a idéia de que a pessoa não pode estar fora de suas relações, que incluem sua ascendência e descendência, o conjunto e o elemento tornam-se inseparáveis. Estar no mundo dos Xakriabá é *misturar*, e *misturar* é distinguir e identificar-se simultaneamente: o englobamento completo (a identidade absoluta) é uma virtualidade, é preciso que outros sejam produzidos para que a *mistura* continue.

Nesse sentido, se a *mistura* permite a criação de *gente feito parente* o que se produz não é indistinção, um elemento genérico do conjunto, mas alguém situado em uma aldeia, num grupo específico de parentes. A alteridade da *gente de fora* continua presente através do *sangue*, sendo transmitida para os filhos, como no exemplo descrito por Oliveira (2008, p.34). Diferentes tipos de gente continuam a ser produzidos através da *mistura* (*caboclo apurado*, *caboclo com sangue africante*, *meio caboclo*, *filho de baiano*, *filho de branco*, etc) onde as denominações desses tipos indicam a história da construção do parentesco e as maneiras pelas quais essas pessoas são Xakriabá.

Em campo, tive conversas em que os interlocutores me diziam que as pessoas de uma determinada aldeia não seriam índios, ou que eram “cismadas”, “perigosas”, “desonestas”, etc. Nesses diálogos com meu interlocutor acerca das pessoas de outras aldeias, era possível mapear suas relações com eles e também perceber os motivos de tal assertiva particular ou pejorativa. Não era raro que entre as pessoas da aldeia referida estivessem parentes (primos, tios), alguns pensados como distantes pela ausência da convivência, outros tidos próximos. A relação de afinidade destes para com o interlocutor era justamente um reflexo da *mistura*, da associação do parente com *o povo de lá*. Entretanto, nada impede que a essa afinidade seja positivada em relação ao interlocutor, por exemplo, através da contração de um matrimônio ou de uma relação eletiva de compadrio. Logo, é possível pensar que a tessitura das relações com o outro é um processo ativo de produção de identidade e alteridade. Trazer a *gente de fora* para o interior do grupo também implica em estabelecer distinções, produzindo outros grupos

familiares, que se reconhecerão como parte de um mesmo povo na medida em que processo da *mistura* é permanente – uma vez que a identidade precisa ser fabricada constantemente através do casamento, do trabalho conjunto, do *comer da mesma panela*.

Esse caráter das relações xakriabá se expressa em sua organização política. O reconhecimento de que o Terreno dos Caboclos era uma terra indivisa e a o respeito à autoridade dos antigos *chefes gerais* são pensados por Santos como uma “unidade negociada” (Santos, 1997, p.166). A idéia de que um *chefe geral* é quem deve responder pelas terras continua presente após a instauração do cacicado e a homologação da TIX, uma vez que a tendência atual no processo de revisão dos limites da Terra Indígena Xakriabá é a incorporação da Terra Indígena Xakriabá-Rancharia e das áreas contíguas e seus moradores. Acerca disso, os Xakriabá sempre comentam “isso aqui é um *povo sozinho*”, de modo que entendo que a “unidade negociada” referida por Santos poderia ser pensada melhor nos termos de uma “unidade produzida”, já que essa dimensão política reflete o próprio *socius* Xakriabá. Essa marcação de uma unidade pelos Xakriabá contrasta com a aparente dificuldade, descrita por Viegas, em fazer os Tupinambá de Olivença se reconhecerem como um “coletivo” e seu desinteresse em conhecer os Tupinambá que viviam em outros lugares (Viegas, 2007, p.207-212). Numa situação similar, a tendência dos Xakriabá é inversa: quando uma liderança me falou da presença de Xakriabá na cidade de Cocos, na Bahia, os outros indígenas presentes, que também escutavam a história pela primeira vez, logo manifestaram o desejo de ir até lá conhecê-los.³⁸

A incorporação de pessoas ao grupo através da *mistura* é algo ao qual os Xakriabá se referem explicitamente quando falam de sua organização. Carneiro de Carvalho (2008), em sua pesquisa acerca da etnogênese araná, registrou o seguinte relato numa entrevista com um deles:

³⁸ Além de ser uma herança indivisa, provedora da fartura e doada aos índios, a terra tem uma dimensão cosmológica anterior e muito forte. A Onça Cabocla e outros *encantados* possuem uma ligação imanente com a terra, e muito da atuação dos *chefes gerais* passava pela relação com estes. Além disso, não parece haver uma distinção entre *baianos* e *caboclos* no tocante às relações com os *encantados*. Ao contrário, imagino que a cosmologia seja outro fator central para o entendimento do que os Xakriabá querem dizer quando afirmam que são *um povo sozinho*. A maior parte das informações recolhidas acerca dos *encantados* me foi fornecida em aldeias cujos moradores têm uma origem que remete fortemente aos *baianos*, e não foram raras as vezes que as escutei de *baianos* mais velhos. Volto a esse assunto na terceira parte do texto.

Antônio Índio: *Os índios lá de Missões [os Xakriabá] falavam comigo que quanto mais gente tiver no grupo, melhor para o grupo. Eles me contaram a história de quando eles estavam demarcando suas terras, os fazendeiros saíram e deixaram a terra. Só que havia muita gente, mais gente que não era índio do que os próprios índios, só que todos eles já eram amigos e conviviam bem. Eles perguntaram a todos se eles gostariam de ficar ou não. Todos aqueles que resolveram ficar foram registrados como índios. Tem cada negro enorme lá dizendo que é índio! (risos) Tem uns que são brancos como alemães, mas são índios também! (risos) **Os índios aceitaram todos porque eles já faziam parte da comunidade.** Mas alguns índios saíram, porque acharam que o governo queria reunir eles todos para depois matá-los. [...] Entretanto, quando a situação da aldeia de Missões ficou boa, os índios que tinham saído quiseram voltar, mas os membros da comunidade não os aceitaram de volta, porque eles não escolheram entrar na luta desde o início. Teve outra demarcação de terra mais recente lá [a da Terra Indígena Xakriabá Rancharia, em 2003] e a mesma coisa voltou a se repetir. Havia muita gente que não era índio, mas ficaram dentro da terra porque eram aceitos pela comunidade. **Mas lá eles não conseguiram formar uma aldeia. Cada um que está lá tem sua lavoura demarcada** (Carneiro de Carvalho, 2008, p.45. Grifos meus).*

A situação é levantada pelo Aranã porque contrasta com a de seu povo, onde há uma tendência à segmentação orientada justamente pelas diferentes origens das duas grandes famílias que o compõem. Esse caráter inclusivo também é destacado pelo Padre Geraldo, antigo pároco da cidade de Itacarambi, durante uma entrevista concedida a Schettino:

É interessante saber que os Xakriabá toda vida tinham esta abertura. Lá na área eles aceitavam todo mundo. Nunca eles eram uma tribo fechada, não é?! Muito tempo as pessoas que lá chegavam eles aceitaram. O pai do Agenor, que eu conheci, faleceu em Missões, Agenor que mora na Missões aí, havia uma pessoa que passou uns dez a vinte dias chorando, chorando, chorando... eu fui lá e perguntei: porque você tá chorando assim? ‘Foi o falecido que nos deu terra aí na área, nos viemos da Bahia e ele nos aceitou’ (Schettino, 1999, p.29).

Entendo que esse processo da *mistura* é um vetor das transformações intensas pelas quais passam os Xakriabá, uma vez que seu mundo é ampliado no processo de tornar de *gente de fora* em *gente feito parente*, que também implica no englobamento de seus conhecimentos, mercadorias, técnicas, em suma, daquilo que a antropologia convencionou a chamar de cultura. Analisando a trajetória da formação dos Xakriabá enquanto povo e suas narrativas de origem, poderíamos argumentar que a aliança com o outro é um elemento fundamental para sua sobrevivência, uma vez que garante a “doação” de uma faixa de terra expropriada pelo colonizador, a manutenção desta através da produção de novos *herdeiros* que detinham conhecimentos importantes e tornavam o grupo capaz de ocupar espaços que de outro modo seriam considerados

vagos e prontamente tomados pelos fazendeiros.



Lagoa da Rancharia

A Estadia

Num primeiro momento não havia o que dizer. Eu tinha muitas questões aos Xakriabá, mas não sabia como me dirigir a eles: as perguntas sempre parecem óbvias e incômodas. Aproximei-me de um grupo de senhores que conversava sobre a possibilidade da compra de um trator pela associação local, escutei com atenção sua conversa. Depois de me sentir confortável com que diziam, perguntei o que plantavam em suas roças. “*Aqui a gente planta é milho...*” foi a resposta vaga, seguida de um longo silêncio. Enquanto eu imaginava se devia falar algo ou me retirar, ele continuou “*Milho, mandioca, feijão, fava, essas coisas. No tempo de antigamente a gente comia era o que vinha da roça só, não comprava nada não, sabia? Era beiju de mandioca, beiju de milho e comida do mato também: raiz do umbu ralada, cará, muita caça...*”. A isso se seguiu outro longo silêncio, depois do qual ele me perguntou “*Você não vai anotar não?*”. E então escrevi minhas primeiras palavras acerca dos Xakriabá num pequeno caderno.

À medida que eu conversava com os Xakriabá percebia a fala pausada, os silêncios que às vezes incomodavam a mim e outros pesquisadores. Uma conversa não estava terminada mesmo depois de alguns minutos de interrupção, uma pergunta direta nem sempre seria respondida da maneira que o entrevistador esperava. E, se a comunicação mediada pelo compartilhamento da língua portuguesa dava a impressão de um perfeito entendimento mútuo, os equívocos subsequentes logo derrubavam essa ilusão. Não era uma questão de se falar um português tido como “correto”, de pronúncia, de palavras diferentes, tratava-se de um **problema outro**. Os significados das palavras não pareciam os mesmos, e nem poderiam, uma vez que eles se referiam a um contexto diferente do meu.³⁹

Mais de uma vez meus colegas chamavam a atenção para o fato de estarmos pressupondo demais em nossa análise dos Xakriabá, assumindo que muitas dimensões

³⁹ Essa equivocação foi percebida por mim com muita clareza em dois momentos distintos. O primeiro deles foi quando digitávamos os questionários da pesquisa “Conhecendo a Economia Xakriabá” e notamos que os entrevistados pareciam efetuar poucas “trocas” de produtos das roças, preferindo comprar ou vender: o amplo circuito de dádivas entre parentes que não era classificada pelos indígenas como “troca”. Num segundo momento, passei a notar que a definição das categorias de parentesco entre os Xakriabá era diferente – como quem chamavam de *tios* e *primos*, por exemplo. Boa parte da minha compreensão dos processos de socialidade xakriabá partiu da percepção desses equívocos.

da experiência dos Xakriabá eram idênticas à nossa. O que pode parecer um problema antropológico bastante elementar só pôde ser resolvido através de um exercício lento e gradual de entendimento do que seriam as chamadas “categorias nativas”. Isso fez com que o foco da pesquisa mudasse, de uma etnografia dos *projetos de cultura* xakriabá para o desejo de entender o que significava a *cultura* da qual os Xakriabá tanto falavam. Se estava claro, desde o início, que a idéia de *cultura* usada pelos Xakriabá era construída na sua interação com diversas agências, era preciso perceber justamente o que havia para além do resultado dessa interação.⁴⁰

“*Perdemos nossa cultura*”, afirmavam as lideranças xakriabá em diversas ocasiões “*mas ainda temos muito para mostrar*”. O que se exibia era exuberante, como eu pude constatar assim que me vi diante de uma mesa com adornos fabricados com ossos e madeira, de uma Folia de Reis, das peças de cerâmica ou de um batuque intenso dançado numa noite de Fogueira das Viúvas – manifestações da *cultura* capazes de seduzir e capturar os sentidos. O que estava *perdido* precisava ser *retomado* ou *levantado*, como os próprios Xakriabá diziam. O foco dos *projetos de cultura* era justamente esse processo de *levantamento*, que poderia ser entendido como uma espécie de “resgate” ou “valorização”, mas traz consigo outros aspectos daquilo que os Xakriabá consideram como sua *cultura*. Logo, ao buscar a compreensão do que seria a “*nossa cultura*” eu também deveria entender o que seria, nos termos da ciência antropológica, a própria cultura xakriabá.

Na primeira parte, busquei mostrar a trajetória histórica dos Xakriabá tentando organizá-la sob seu próprio ponto de vista; também analisei como as transformações recentes e intensas podem ser pensadas frente à sua relação com o Outro através de um processo constante de *mistura*, que produz identidade e alteridade mediante a incorporação das *coisas* e *pessoas de fora*. Entender como os Xakriabá se relacionam com a diferença pode favorecer a compreensão daquilo que chamam de sua *cultura*. Além disso, é preciso pensar o caso Xakriabá como um problema de reflexividade antropológica: uma categoria da antropologia transformada e pensada ao modo nativo. Isso não deixa de ser curioso, já que – ao menos de maneira irônica – poderíamos pensar na antropologia como, entre outras coisas, a transformação de categorias nativas

⁴⁰ Uso *cultura* (em itálico) como categoria nativa xakriabá em termos similares à “cultura” (com aspas) de Carneiro da Cunha (2009a).

em categorias antropológicas. De todo modo, o conceito de cultura, enquanto ferramenta heurística da ciência antropológica para pensar a diferença, deve ser levado em conta: em seu contato com uma série de Outros, inclusive antropólogos, os Xakriabá são confrontados com o conceito antropológico de cultura em suas diversas expressões.⁴¹

Cultura e *Cultura*: Primeiras considerações

Carneiro da Cunha (2009a) fala sobre algo que os antropólogos produziram e que agora volta para assombrá-los: as categorias de *ida y vuelta*. *Cultura*, diz Carneiro da Cunha, como as noções *dinheiro* ou *trabalho* são bens ou males importados: idéias difundidas por missionários, funcionários do Estado e, claro, antropólogos. Se antes todos tinham “cultura em si”, agora podiam ter “cultura para si”, um processo longamente analisado por Marshall Sahlins em diversos ensaios. Mas o que vai nunca é o que volta – e vice-versa – e não é possível tomar o conceito de cultura do meio acadêmico como o conceito de *cultura* dos nativos: seus usos e implicações políticas podem caminhar em direções contrárias, afirma Carneiro da Cunha (Carneiro da Cunha, 2009a, p.311-314).

42

Ainda que *cultura* e cultura não sejam o mesmo, podem coexistir, e a autora nos chama a atenção para o fato de que os povos nativos dispõem de seus termos próprios para descrever a si mesmos.

Com mais freqüência do que costumamos admitir, pessoas têm consciência da sua própria “cultura” ou de algo que se lhe assemelha, além de viver *na* cultura. Os exemplos são inúmeros [...] Lévi-Strauss admite essa copresença de “cultura” e cultura em sua famosa “Introdução à obra de Marcel Mauss”, na medida em que evoca uma exegese nativa que é ao mesmo tempo parte e comentário do discurso. A “tomada de consciência” da cultura de que fala Franz Boas certamente não é nenhuma novidade, nem tampouco um mero fenômeno contemporâneo

⁴¹ Optei por não incluir uma revisão teórica do conceito de cultura. Embora dialogue com muitos autores ao longo do texto, minha opção foi pelo conceito de cultura nos termos de Wagner (1981).

⁴² A título de exemplo, Adam Kuper (1999), se manifesta como contrário a qualquer uso político do conceito de cultura. O autor tem algumas concepções muito particulares em sua análise do conceito, como a de que “uma antropologia que se define pelo estudo da cultura desprezará fatores sociais, políticos e econômicos” – insinuando a existência de um certo determinismo culturalista. Mas o ponto de vista de Kuper acerca do uso político da idéia de cultura é fundamentado em sua experiência enquanto estudante de antropologia da África do Sul durante a década de 1950, quando a política africânder radical elaborou o Regime do Apartheid usando de uma justificativa culturalista (Kuper, 1999, p.14-15).

ou colonial: a autoconsciência de *kerekere* como um costume fijiano, como mostrou Sahlins, precedeu o domínio britânico, não decorreu dele (Ibid., p.359).

Entre os povos ameríndios, existem conceitos que podem ser pensados como análogos à noção de cultura. Coelho de Souza (2007) afirma que há, entre os povos de língua jê, notavelmente os Mebêngôkre Kayapó, o conceito de *kukràdjà*, que tanto antropólogos como nativos traduzem como “tradição” ou “cultura” e que

designa, em primeiro lugar, os 'conhecimentos' que, transmitidos ao longo de relações específicas, constituem a pessoa humana. Esses conhecimentos referem-se aos códigos de comportamento, ao cerimonial, à mitologia, e materializam-se em cantos (de cura e proteção), narrativas, remédios, ornamentos (Coelho de Souza, 2007, p.09-10).

O conceito de *kukràdjà* está ligado a outro conceito mebêngôkre que é o de *nekrêтч* que, por sua vez designa objetos, prerrogativas cerimoniais e nomes pessoais que constituem a propriedade das Casas - “grupos corporados fundados em um princípio de descendência uterina”. Os *nekrêтч* estão associados a uma noção de riqueza e também designam objetos de origem não indígena. Coelho de Souza argumenta que o conceito de *kukràdjà* está mais relacionado a conhecimentos necessários para produção de belos objetos (*nekrets*), de forma que conhecimento e riqueza estão articulados nessa noção. Mas a despeito de quaisquer similaridades, não seria adequado simplesmente corresponder *kukràdjà*, *nekrêтчi* ou mesmo o *kastom* melanésio com a noção de cultura. O conceito antropológico de cultura é certamente um dos mais bem-sucedidos desde a criação da disciplina, e também um dos mais debatidos. Muito desse debate está fundado na ambigüidade do conceito de cultura, ou melhor, nas ambigüidades. Ou como afirma José Reginaldo Santos Gonçalves:

Do ponto de vista da comunidade dos antropólogos, a noção de cultura tem sido, simultaneamente, o objeto e o modo desse conhecimento, o conteúdo e a forma dessa conversação, simultaneamente o que tranqüiliza e o que inquieta, remédio e veneno (Gonçalves, 1996, p.172).

Cultura é conceito metafórico em sua raiz, desde as “*Tusculanae Disputationes*” nas quais Cícero fala de que a filosofia é uma “*cultura animi*” ou “cultura do espírito” que “arranca os vícios pela raiz; prepara a mente para a semeadura; [...] as semeia na esperança de que, quando chegarem à maturação, produzirão em abundância” (Cícero, 1877, p69, tradução minha). Da metáfora de um senador romano no primeiro século do

calendário cristão até seu uso como ferramenta heurística da antropologia, o conceito de cultura passou por uma série de outras metaforizações: cada mudança de contexto implica uma nova metáfora e cada nova metáfora implica uma nova ambigüidade.

Hugh-Jones (2005) aponta três grandes de ambigüidades do conceito de cultura que estão implicadas no senso-comum: (a) cultura é um conceito ambíguo em relação à idéia de natureza, uma vez que é o que nos distingue de uma natureza que seria culturalmente construída. (b) Outra ambigüidade é trazida por uma idéia de que haveria uma “alta cultura” e uma “baixa cultura”, algo que parece derivar do discurso de Cícero e passar pelo Iluminismo até o presente. Segundo Denys Cuche, o termo cultura em sua forma metaforizada já aparecia no *Dicionário da Academia Francesa* de 1718, onde se falava em “cultura das artes” ou “cultura das ciências” (Cuche, 1999: 19-20). (c) Há ainda a idéia de que cultura tem um caráter universal, porque todos a possuem, mas é particular na medida em que nenhuma cultura pode ser igual à outra. Segundo Hugh-Jones, as idéias “alta cultura” e “ritual” teriam certa correspondência, devido a seu lugar formal, sagrado: a cultura da “*Opera House*” como diria Wagner (1981). Esse último ainda chama a atenção para o fato de que nomeamos de Cultura (com “c” maiúsculo) a soma das realizações, da técnica, da ciência; conhecimentos e objetos que são guardados em instituições culturais. Estas, não apenas protegem e preservam os resultados do aprimoramento do homem, mas também as sustentam e provém para sua continuação (Wagner, 1981, p. 22).

A obra de Wagner explora ainda uma quarta ambigüidade suscitada pelo conceito de cultura: a dicotomia entre convenção e invenção. Cultura pode significar tanto a invenção ativa do mundo e da vida, quanto algo que condiciona e constrange. Wagner toma a oposição entre criatividade e convenção, feito e inato, como uma dialética sem síntese. Tal dialética seria cerne de todas as culturas humanas, uma vez que a invenção transforma as coisas e a convenção as resolve em um mundo reconhecível. Mas, mais que isso, as convenções só podem ser levadas adiante através de processos de mudança. Por isso Wagner fala na invenção como necessária e na necessidade da invenção como criada pela dialética e pela interdependência que ela impõe entre os vários contextos da cultura (Ibid., p.59-60).

Mas, como afirma Strathern, “the nice thing about culture is that everyone has it”.

Enquanto uma categoria analítica bem-sucedida na ciência antropológica, a idéia de cultura se tornou onipresente, ubíqua (Strathern, 1995, p.157). Mais do que qualquer ambigüidade, é justamente essa ubiqüidade que tem operado de modo a esvaziar a importância analítica do termo: se cultura pode simbolizar tudo, ela passa a se comportar como um símbolo auto-referente e deixa de ser uma ferramenta heurística para se tornar a questão, o objeto. Mas cultura (como natureza ou sociedade) não seria um objeto da antropologia e sim seu problema, aquilo que nunca deve ser assumido (Viveiros de Castro, 2002, p.120).

Wagner (1972) afirma que o motor da invenção é justamente a metáfora, o tropo; a significação lexical e a classificação são capazes de incorporar apenas significados tautológicos. A metáfora é o que produz a extensão do significado, por meio da analogia, da similaridade, da sugestão contrastiva: a metáfora seria uma espécie de o átomo da transformação, da invenção, da mudança (Wagner, 1972, p.03-13). Diante disso pergunto: *cultura* poderia ser entendida como metáfora de cultura? Ou sua literalização? É possível argumentar que um novo contexto produz uma nova metáfora e que a relação entre *cultura* e cultura uma quinta ambigüidade do conceito.

E como analisar um conceito de *cultura*? Entendo que o primeiro passo, seria, como afirma Viveiros de Castro (2002), o de recusar ao discurso do antropólogo uma vantagem estratégica sobre o discurso do nativo, uma vez que ninguém nasce antropólogo e nem mesmo nativo: estes são apenas os termos de uma relação. *Cultura* é precisamente um conceito porque integra uma teoria nativa. Um segundo passo é apontado por Strathern (1981), cuja análise das categorias hagen de *mbo* (doméstico) e *rømi* (selvagem) se pautou por uma busca pelas relações que os próprios Hagen traçavam entre as duas categorias e outras. Strathern evita tomar *mbo* como cultura e *rømi* como natureza, uma vez que não há entre os Hagen uma distinção entre natureza e cultura, tal como essa aparece na tradição intelectual ocidente. Como afirma Viveiros de Castro, se os discursos do antropólogo e do nativo diretamente comparáveis não significa que sejam diretamente traduzíveis: “a continuidade ontológica não implica transparência epistemológica” (Viveiros de Castro, 2005, p.01).

Entender o que é *cultura* implica em compreender as relações estabelecidas por uma filosofia nativa. Mas, na medida em que *cultura* e cultura estão em permanente

conexão, também se faz necessário pensar a relação entre o termo xakriabá e o termo do antropólogo (cf. Carneiro da Cunha, 2009). Esse problema de reflexividade antropológica torna possível pensar as ambigüidades do conceito antropológico de cultura, **como** sua oposição à idéia de natureza, de modo a compreender em que a idéia xakriabá de *cultura* seria diferente – a exemplo do que faz Strathern em sua análise da relação entre *mbo* e *rømi*.

Assim, minha busca por um entendimento do conceito de *cultura* dos Xakriabá pauta pela compreensão da relação deste com o conceito antropológico de cultura e com uma série de outros predicados (os *antigos*, os mortos, o *segredo*, os *encantados*, a língua, o *artesanato*, entre outros). Na medida em que os Xakriabá buscam *levantar a cultura* eles constroem simultaneamente sua forma e conteúdo, o conceito e aquilo que ele define. Os diversos assuntos abordados nessa segunda parte são fragmentos que compõem um mosaico: ao tentar compreender o conceito de *cultura* xakriabá através do *levantamento da cultura*, deve se levar os diferentes aspectos desse processo.

Dos Outros Equívocos

Como afirmei anteriormente, a maioria das minhas análises e eventual compreensão acerca dos Xakriabá partiu em momentos nos quais imperava uma sensação de incompreensão, surpresa ou equivocação. Situações nas quais aparentemente falávamos das mesmas coisas, mas não nos entendíamos. Foi a partir dessas situações que pude entender que era impossível compreender o que dizem e fazem os Xakriabá sem saber quem são e como vivem. O equívoco, o mal-entender, podem ser formas privilegiadas de percepção da diferença, uma vez que a incompatibilidade advém de um contraste. Viveiros de Castro (2005) fala no perspectivismo como uma teoria que “projeta uma imagem da tradução como *processo de equivocação controlada*” (Viveiros de Castro, 2005, p.02). Pensando no perspectivismo ameríndio como uma teoria do equívoco, Viveiros de Castro se pergunta como seria uma descrição perspectivista da comparação antropológica? O equívoco não é simplesmente algo que ameaça a comunicação entre o nativo e o antropólogo: ele seria a própria justificativa da ciência antropológica. Assim ele deve ser potencializado, de modo a alargar o espaço que se imaginava não existir entre as linguagens do nativo e do antropólogo, pois o equívoco proporciona a diferença de perspectiva (Ibid., p.05-08).

O evento que narro a seguir foi um dos mais marcantes na produção do meu entendimento sobre os Xakriabá, e não seria exagero pensá-lo como um das razões de ser do presente trabalho. A partir desse acontecimento e algumas de suas implicações, procurei “potencializar o equívoco” de modo a compreender o que os Xakriabá diziam quando falavam em *cultura*. O que ocorreu foi que em outubro de 2005, numa certa altura de uma oficina de capacitação em Economia Solidária, Seu Emílio bradou “*Agricultura não é cultura não!*” E continuou:

Agricultura é um e cultura são outro, agricultura é o plantio, cultura é a descendência, os trabalho é diferente. A cultura tá aqui [apontou para os braços pintados com jenipapo] é o fruto da natureza que faz isso aqui. E agricultura é trabalho! [...] Cultura é sistema: vocês têm uma cultura eu tenho outra. Nós não somos uma cultura só não, eu sou índio e vocês é branco! Tamo feito dois doido aqui conversando. [...] Agricultura nós aprendemos com o branco, porque nós não tinha agricultura. Agora cultura, nós tem uma parte aqui que foi os branco é que aprendeu com nós (Brejo do Mata Fome, 2005).

Durante muito tempo eu considerei a fala de Emílio como um uso equivocado de idéias que ele ganhara através de seu extenso contato com diferentes agentes dentro da Terra Indígena e fora dela. E, no entanto, uma leitura mais cuidadosa dos Xakriabá me revelou que ele não estava errado de maneira alguma: se havia algum equívoco, este seria a consequência de uma mútua incompreensão. Afinal de contas, se Emílio desconhecia que o conceito de cultura advém justamente da idéia de cultivo, eu também era completamente ignorante a respeito dos Xakriabá e de seu mundo.

A fala de Emílio foi o que abriu caminho para que eu pudesse pensar nas implicações do crescente movimento de *levantamento da cultura* entre os Xakriabá. Nesse sentido, as idéias de Roy Wagner expostas em “*The Invention of Culture*” (1981) foram essenciais para tratar o problema. Porque os Xakriabá falavam numa *retomada* ou *levantamento da cultura*, mas o processo inevitavelmente envolvia uma dimensão criativa. Se tratava-se de uma “invenção”, esta se daria mais nos termos de “cultura como invenção” propostos por Wagner do que na “invenção da tradição” de Hobsbawn (2002). O tratamento relacional dado por Wagner à noção de cultura é que tornou possível pensar o problema de outra maneira: o que os Xakriabá fazem é inventar uma noção própria de *cultura*, tão carregada de ambigüidades quanto aquela cara à ciência

antropológica. Considerar esse um processo inautêntico pelo fato de ele se dar no contato com agentes exógenos seria algo injusto, uma vez que o conceito antropológico de cultura é relacional em sua essência, já que se constrói e é aprimorado a partir do trabalho etnográfico.

Para Seu Emílio, se agricultura não é *cultura*, o que poderia ser? No momento em que Emílio atesta que os *antigos* não sabiam o que era agricultura, ele não afirma que eles não sabiam plantar. O que estava implícito em sua fala eram os termos da relação entre *caboclos* e *baianos*, ou entre índios e não-índios, segundo os quais os índios tinham aprendido a plantar com *gente de fora* – como descrito na primeira parte do texto. Muitas narrativas dos *mais velhos* corroboram o mito de origem contado por Seu Laurindo, no qual os índios só sabiam caçar e pescar e por isso D. Pedro trouxe os africanos para ensiná-los a trabalhar. E trabalho seria, a rigor, o ato de plantar uma roça. Nas palavras de Emílio:

A comida deles é, mais era: mel de abeia, feito o aruá, com a carne de bicho do mato – de meleta, de tatu, de anta, de ema. Quando então, tinha muita modossamba, jataí, munduri; o urucu, marmelada. Tudo era comida dos índios: raiz de imbu. [...] **Porque eles não usavam plantar roça**, quando foi no tempo que eles não usavam ferramenta pra trabalhar. Isso também é uma tia minha; ela contou: *nas ocasião das festas da religião, eles pegavo jatobá, pisavo, tiravo fubá dele, fazia biscoito pra cumê* (Xakriabá, 2005, p.43).

A reunião na qual a fala de Emílio aconteceu era parte do projeto Educação e Alternativas de Produção. Financiado pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário, o projeto tinha o objetivo de atender às demandas dos Xakriabá para aumentar sua produção. As lideranças estavam preocupadas com a diminuição do plantio das roças e atribuíam esse fato à intensificação do trabalho sazonal nas lavouras de cana, à entrada massiva do gado e à inconstância do regime de chuvas. Os jovens, por sua vez, não tinham interesse pelo trabalho na roça não poderia ser enfatizado por não gerar dinheiro, o que preocupava os mais velhos. O tratamento dos dados da pesquisa “Conhecendo a Economia Xakriabá”, proposta pelo cacique Domingos Nunes de Oliveira e realizada em parceria com a UFMG, confirmava que os Xakriabá vinham comprando comida de fora da Terra Indígena e fabricando pouca farinha de mandioca – um dos principais alimentos de sua dieta. No entanto, nada disso indicava uma situação de penúria, mas uma mudança na relação com a comida: antes plantada, agora comprada. A questão

colocada nas entrelinhas era que o plantio de roças implicava muito mais do que produzir para comer.

Produzir roça é produzir gente, para além da idéia de nutrir e alimentar. A partir das diversas relações de parentesco é que se dividem os roçados e se organizam as sucessivas etapas de trabalho. As roças são o ambiente privilegiado para produção da pessoa e das relações xakriabá. Os diversos lamentos acerca da redução drástica do plantio se ligavam com outras falas a respeito das mudanças aceleradas, ou descontroladas segundo alguns, e traziam uma problemática essencial: as roças eram estruturadas em torno das relações sociais e também eram responsáveis por sua estruturação.

A atividade agrícola implica o conhecimento do solo, o domínio de determinadas técnicas e a divisão do trabalho entre homens e mulheres, crianças e adultos, sogros e genros. As roças eram, e talvez ainda sejam, uma forma de estruturar a vida que permeava a todos, sem exceção. Na medida em que o "começo da terra" pode ser entendido como o "começo dos Xakriabá", a manutenção do trabalho na terra é pensada como uma atualização das relações do grupo. Entre as cercas de feijão andu e as roças de mandioca, cultivava-se simultaneamente a comida e o *socius* xakriabá.

Além disso, as roças evidenciam um domínio antrópico, propriamente humano, em oposição ao *mato*. O *mato* e a noite privilegiam os bichos, inclusive os *bichos encantados*. Dona Faustina, moradora do Barreiro Preto, narrou um caso que ilustra bem essa relação. Toda sua vida foi construída em torno do trabalho na roça e a maioria das longas conversas que manteve com ela acabavam desembocando nesse assunto. Contou que às vezes ela e o marido abriam uma roça perto de casa e outra longe, trabalhavam primeiro na mais distante e, quando chegavam em casa, trabalhavam na roça próxima nas noites de lua cheia. Certa vez, um tio de seu marido chegou à casa deles para ajudar na roça. Durante à noite, insone, ele levantou para *fazer a coivara*. Enquanto o mato queimava, uma luz muito forte, como o fogo, riscou o céu e queimou *um pau de aroeira* de uma só vez. Ela, o marido e o tio deste ficaram bastante assustados e suspenderam imediatamente o trabalho noturno: nunca mais plantaram roça à noite. “*À noite quem trabalha são os bichos*” foi o que me disse Faustina diante desse acontecimento.

Agricultura não é *cultura* na medida em que Seu Emílio enfatizava *cultura* como aquilo que vem dos *antigos*. Imediatamente após essa fala, seguiu-se uma discussão na qual o ponto de vista de S. Emílio foi confrontado com o nosso. Ele compreendeu o que queríamos dizer e concordou que plantar milho e mandioca eram parte da *cultura do índio*. Eu, no entanto, precisei de mais alguns anos de estudo e convivência com os Xakriabá para entender os fundamentos do que ele nos havia dito. O episódio de equívoco, antes pensado apenas como uma falha na comunicação entre nós e os Xakriabá, tornou-se o lócus da busca por um entendimento mútuo, pela efetivação de uma tradução.

Agricultura não era *cultura* na medida em que não se trata de um conhecimento marcado dos *antigos* e dos *caboclos apurados*, na medida em que os últimos são tratados pelos Xakriabá como algo mais próximo ao “índio hiper-real” (cf. Ramos, 1995) idealizado pelos *brancos* e pela FUNAI – como ilustro adiante. Além disso, nada garante que Seu Emílio não pensava em *agricultura* e *roça* como termos diferenciados, uma vez que é opositor de algumas atividades que considera inadequadas aos Xakriabá, como a criação de gado e extração de madeira em terra indígena. Em 2008, durante outra reunião, Seu Emílio contou que sua infância se deu *no cabo da enxada*, e derivou da produção das roças toda uma série de relações que iam desde a farinha *pisada* pelas mulheres todos os dias pela manhã até as grandes festas onde se comia *canjicão* e biscoitos de *farinha puba* em abundância. Não obstante, um dos movimentos mais interessantes que acompanhei em campo foi o resultado de uma parceria dos Xakriabá com a Fundação Nacional da Saúde (FUNASA) e o Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas (CAA) para criação de um banco de sementes crioulas, a ser implantado primeiramente na Casa de Farinha *N’Chatary*, localizada na aldeia Vargens. Esse processo deu início a um intercâmbio entre os Xakriabá e outras populações do Norte de Minas para produção e troca de sementes, e também a encontros onde os produtos das roças de sementes crioulas eram preparados ao modo dos *antigos*. Se pensarmos que agricultura tornou-se *cultura* a partir desse evento, é possível atribuir essa transformação aos poderes do equívoco e do contraste na produção de sentido.

Perdendo Cultura

É possível compreender a idéia de *perda da cultura* através de uma breve análise da atuação da FUNAI na questão Xakriabá durante as décadas de 1960, 70 e 80. A percepção do órgão acerca dos indígenas de São João das Missões foi pautada pela idéia que não se tratariam de “índios autênticos” e que seriam, na verdade, “silvícolas aculturados”. A maneira como os Xakriabá articularam a idéia de “aculturação” com a de *mistura* e o modo como buscaram atender à demanda da FUNAI por “provas” de sua condição indígena têm uma grande influência na invenção da *cultura*. Adiante, estendo a discussão para a idéia de “aculturação” como discurso nativo e suas implicações em relação à teoria antropológica.

De “índios aculturados” e *caboclos apurados*

No final da década de 1960, um homem visitou a Fundação Nacional do Índio, em Brasília. Declarava ser “índios gamela”, e havia viajado por um longo período a pé e de ônibus para pedir ajuda da FUNAI para defender-se da expropriação de suas terras, iniciada desde a tentativa da Fundação Rural do Estado de Minas Gerais (RURALMINAS) em “regularizá-las”. Era Manoel Gomes de Oliveira (o Rodrigo), descendente dos *chefes* do Terreno dos Caboclos da Missão do Senhor São João. Segundo os próprios Xakriabá, a primeira atitude do órgão indigenista foi exigir “provas”, pedindo que ele voltasse com “‘objetos sagrados’, peças de artesanato e cacos de cerâmica” (Santos, 1997, p.86).

Em 1969 já havia propostas para a criação de um “parque indígena”, cuja extensão era disputada entre RURALMINAS e a FUNAI. A RURALMINAS propôs a criação de um Parque Florestal que os indígenas ajudariam a preservar, enquanto a estes estaria reservada apenas uma faixa de terra na beirada do rio Peruaçu, que ficaria sob administração da FUNAI. A negociação entre FUNAI e RURALMINAS desembocou em outras propostas, como a da distribuição de lotes individuais aos indígenas. No entanto, os lotes seriam divididos apenas entre aqueles que se revelassem “verdadeiros” índios. A FUNAI, deveria então fazer a

triagem dos caboclos, fornecendo a cada um, uma declaração confirmando sua condição de remanescente. [...] Os Gamelas consultados sobre essa solução concordariam, na sua maioria, pois reconhecem que já se encontram de tal modo integrados, que será bastante difícil dizer que é

e quem não é remanescente Gamela, **pois não falam sua língua e perderam tôda [sic] sua cultura primitiva** (Pinheiro *apud* Santos, 1997, p.90, grifos meus).

Frente à pressão pelo esfacelamento das terras xakriabá e uma compensação ineficaz em forma de distribuição de pequenos lotes, a solução encontrada pela Procuradoria Jurídica da FUNAI para justificar a atuação junto aos indígenas foi apelar para uma imprecisão na lei indigenista então em vigor:

[...] o artigo 186 da Constituição Federal assegura aos silvícolas a posse permanente das terras que habitam, bem como o direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de tôdas [sic] as utilidades nelas existentes. **Não distingue, portanto, a Carta Magna, o silvícola isolado do aculturado** ou o possuidor de avançado grau de integração na comunidade nacional; refere-se tão somente ao descendente da população brasileira pré-cabralina, como tal reconhecido pela sociedade dita civilizada. [...] Dessa forma, enquanto não entrar em vigor o Estatuto Legal do Índio Brasileiro, já em elaboração, onde se define o que é índio, para os efeitos legais, e ainda, **onde se determina o momento em que o índio deixa de ser um tutelado** [...] não pode a Fundação deixar de atender aos apelos de populações indígenas que vêm ameaçado seu direito a uma vida tranqüila, em terras de que são legítimos donos (Oliveira *apud* Santos, 1997, p.91, grifos meus.)

Durante esse processo, os Xakriabá são referidos como “remanescentes” ou “descendentes” pela FUNAI, o que Santos atribuiu a uma relutância do órgão em assumir que se tratavam de índios, de um grupo que deveria ser tutelado pelo Estado. O não-reconhecimento dos Xakriabá como índios não era uma postura do órgão como um todo, mas ficava explícita na numerosa documentação produzida para tratar do caso, na qual funcionários da FUNAI chegavam a propor “um exame dos caracteres físico-somáticos” (1997, p97-98). Os relatórios dos diversos departamentos da FUNAI não deixam apenas esse impasse claro, mas também denotam o que seus funcionários consideravam como características que seriam próprias de indígenas:

A área não possui malocas ou aldeias, mas grupos de vizinhança de poucos moradores cada um, tendo em torno suas áreas de cultura e criadouro à semelhança dos pequenos proprietários rurais. (...) Nas áreas de roça cultivam-se feijão, mandioca muito pouca, milho e outros produtos, que conseguem colher no tempo das águas. **São lavouras individuais, aqui não há trabalho coletivo ou comunitário.** (...) Não existe padrão de comercialização dos produtos, nem receita mensal esperada, não existe produção e distribuição dos resultados financeiros, em termos comunitários.

ARTESANATO: Como arte está praticamente extinto. Há apenas 1 casal

de otogenários (sic) que se dedicava à fabricação de potes de cerâmica, mas estão praticamente inutilizados pela idade, pela doença e pelo isolamento geográfico (no Sapé), cercados de posseiros.” (Atziger *apud* Santos, 1997, p. 120, grifos meus.)

A Equipe da ASPLAN [Assessoria de Planejamento, vinculada à FUNAI], da qual fiz parte, ao visitar aquele Posto, recentemente, concluiu, é lógico, com a ‘devida vênia’ dos antropólogos, que não mais existe índio na área de Xakriabá. Se existisse, seria no máximo da 3ª, 4ª ou 5ª geração. Pois, não possuem nenhuma característica pré-Colombiana. **Os supostos remanescentes na sua maioria são de pele negra, cabelos enrolados, nunca ouviram falar o nome da tribo primitiva, não conhecem o arco-e-flecha (sic) nem têm noção do que seja (sic) trabalhos de artesanato. (...)** (Silva *apud* Santos, 1997, p.119, grifos meus.)

— **Não tem mais organização tribal, religião, idioma próprio, artesanato (sic) ou qualquer indício que possam qualificar como índios em via de integração.** Todos estão completamente integrados na civilização, vivendo sua vida como qualquer cidadão.

— Quase a totalidade dos remanescentes é eleitor. **Entre eles existem executivos, legisladores (vereador), empregados públicos, criadores, reservistas do Exército, ex-combatentes da 2ª. Guerra Mundial e alguns de seus descendentes com grau de instrução de nível médio superior, conseqüentemente, possuidores de todos os documentos exigidos para um cidadão ter emprego e trânsito livre em território nacional.**

— **No adiantado estado de aculturação que a população se encontra e pela diversidade de atividades que cada um exerce, dificilmente se adaptará a viver em uma Reserva Indígena, sob a tutela da FUNAI** (Levay *apud* Santos, 1997, p114, grifos meus).

O que está explícito nesses trechos é uma concepção genérica do que seriam “verdadeiros índios”: fabricantes de artesanato, adeptos de um ideal vago de “trabalho comunitário”, caçadores que usam “arco-e-flecha”, conscientes do “nome da tribo primitiva”, possuidores de uma “organização tribal”, falantes de outra língua, portadores de uma “cultura primitiva”, etc. O que parece mais surpreendente é que algumas dessas características alegadas pelos funcionários como ausentes ou inexistentes, como “trabalho comunitário”, poderiam ser pensadas como elementos importantes da vida dos Xakriabá. O que estava em operação eram noções pré-frabricadas do seriam “verdadeiros indígenas”, além da idéia de que a condição de indígena era transitória. Logo, ainda que os Xakriabá pudessem ser considerados índios eles logo deixariam de sê-lo caso a FUNAI não interferisse em “seu processo aculturativo” (Santos *apud* Santos, 1997:98).

Mesmo os primeiros trabalhos acadêmicos feitos sobre os Xakriabá, como o de Marcato (1977), carregam uma forte conotação do que poderia ser considerada uma “etnologia das perdas culturais”, como definido por Oliveira Filho (1994). Nesses textos, os Xakriabá sempre aparecem definidos justamente frente àquilo que não poderiam ser: indígenas em certa condição de “isolamento”, distantes de qualquer coisa que pudesse ser interpretada como sua “integração” a uma vaga idéia de “civilização” ou “sociedade nacional”. E, embora o caso Xakriabá fosse particularmente paradigmático, a condição indígena de populações que tiveram um intenso contato com o colonizador, notadamente outras situadas no Vale do São Francisco, sempre foi discutida pelo Estado.

O reconhecimento dos Fulni-ô como indígenas pelo Serviço de Proteção ao Índio na década de 1920 foi um marco. Antes referidos como “caboclos carnijó”, esses indígenas de Pernambuco chamaram atenção do órgão por manterem uma língua própria (o Ia-tê), pela realização do ritual do Ouricuri e por sua restrição ao casamento com pessoas de fora do grupo. À atenção do SPI seguiu-se uma “solução” para seu conflito fundiário com posseiros e grandes proprietários de terra, que basicamente legalizou a ocupação irregular nas terras doadas aos indígenas em Carta Régia de 1705, através de um sistema de arrendamento. A solução não foi ideal, mas fez com que cessassem os conflitos com grileiros (Andrade, 2008:83).

Arruti (2003) assinala que a interrupção da violência, e o acesso dos Fulni-ô a bens materiais e benfeitorias repercutiram sobre região, fazendo com que outras “comunidades caboclas” se interessassem pelo menos tipo de “proteção oficial” recebida por seus parentes. Tendo em vista a longa história de violência contra os povos indígenas no Nordeste e a vulnerabilidade em que se encontravam após a Lei de Terras de 1850 declarar como “devolutas” as terras dos aldeamentos, a busca pela “proteção oficial” faz sentido e têm relação com as empreitadas que visavam manter a integridade de suas terras. A rede de relações de parentesco e trocas rituais com os Fulni-ô tornou possível que os Pankararu e Xukuru fossem apresentados ao SPI. Mais tarde, os Pankararu mediarão o contato dos Kambiwá e dos Tuxá com o órgão indigenista, e os últimos fizeram com que os Truká tivessem acesso ao SPI. Esses processos de reconhecimento do submédio São Francisco têm uma conexão estreita com essa extensa

rede de relações que os povos indígenas aldeados nas missões sanfranciscanas mantinham entre si. Além da troca matrimonial, as relações desses povos eram mediadas pelo universo dos *encantados*, cuja expressão ritual mais célebre é o Toré, rito que viria a ser considerado como uma espécie de emblema da alteridade dos índios do Nordeste, um “sinal diacrítico de sua *indianidade*” (Oliveira Filho, 1994, p.60; Arruti, 2003, p.386-387).⁴³

Ainda que articulados em torno da busca pela “proteção oficial” fornecida pelo SPI e respaldados por suas relações mútuas, o reconhecimento desses indígenas do submédio e baixo São Francisco pelo órgão indigenista não era simples. Dúvidas quanto à “autenticidade” dessas populações eram manifestas pelos funcionários, como descrito em Andrade:

Eles, [posseiros da ilha da Assunção, território dos Truká] foram, chegaram lá e disseram – “Olhe General [Rondon, então Presidente do SPI] lá não têm índio não. Na Ilha da Assunção não tem índio. Lá tem um bocado de moleque”. Aí foi que ele mandou o Tubal Viana [inspetor] vir para tirar uma prova de índio, não sabe? Justamente ele disse: – “Acilon, quero índio. Os brancos chegam lá no Rio dizendo que aqui não existe índio. E se você não me apresentar um índio, nem que seja pequeno de peito, a questão está acabada” (Andrade, 2008, p.160).

A questão foi resolvida pelos Truká com a busca de famílias Tumbalalá que, segundo Acilon, liderança Truká, tinham “presença de índio”. Não obstante, a insistência dos funcionários para que as populações indígenas em situação de contato intenso apresentassem “provas” de sua condição foi contornada por eles de diversas maneiras, e não poderia ter sido diferente entre os Xakriabá.⁴⁴

Alceu Cotia Mariz, funcionário do Departamento de Identificação e Delimitação da FUNAI, foi o primeiro a produzir uma descrição de cunho etnográfico dos Xakriabá, em 1982. Mariz estava preocupado com questões mais amplas do que as eventuais “ausências” ou “perdas” culturais que os Xakriabá poderiam apresentar. Em seu

⁴³ Foram comuns em outros grupos do Nordeste viagens das lideranças indígenas em busca de *providências* durante a primeira metade do século XX. Há exemplos nas etnografias de Andrade (2008, p.159-160;195) e Viegas (2007, p.253).

⁴⁴ Embora os Xakriabá, como outros povos indígenas do médio São Francisco, não estivessem diretamente relacionados à rede de relações do submédio São Francisco, esta teve alguma influência em seu processo de reconhecimento, na medida em que ritos e relações que envolvem os *encantados* passaram a ser reconhecidos pelo órgão indigenista como “cultura indígena”.

relatório, ele problematiza a categoria “índio” e discute questões como a “auto-identificação étnica” e afirma claramente a necessidade de conhecer os Xakriabá antes de firmar qualquer parecer acerca da legitimidade de sua condição indígena (Mariz, 1982, p.04-07). Se o trabalho de Mariz demonstra uma mudança de postura do órgão indigenista em relação aos Xakriabá quase 15 anos depois do início de sua atuação junto a eles, os indígenas também se mobilizaram de forma impressionante para reverter a idéia que seriam “aculturados”. Os indígenas buscaram atender às demandas iniciais da FUNAI, dando início a um processo reflexivo de ressignificação e invenção nativa das categorias de *índio e cultura*.

Em viagens de volta a Brasília Rodrigo levou consigo diversos objetos entre os quais estavam *tralhas* do Toré, adornos além de peças cerâmicas e vestígios retirados dos inúmeros sítios arqueológicos existentes nas terras xakriabá. Antes desse episódio, as *tralhas* do Toré estavam escondidas nas *lapas encantadas* há muito tempo, segundo contam os Xakriabá, devido a uma pesada repressão ao ritual por parte das autoridades regionais, como no episódio do *Curral de Varas*. Como no caso dos vestígios arqueológicos, compostos principalmente peças cerâmicas (urnas, potes, cachimbos, etc), o ressurgimento das *tralhas* atualizava uma relação dos Xakriabá com os *antigos*, uma vez que esses objetos são considerados um legado destes. Quando voltei ao assunto dos cachimbos, perguntei se as pessoas tinham costume de usar cachimbos de cerâmica. [...] Seu José disse que quando Rodrigo foi à FUNAI, preparou um monte de *coisas de barro* para levar “Era cachimbo, pote, panela... tinha um monte dessas coisas embaixo da terra. Rodrigo tirou e levou, ficou tudo lá.”

Além disso, Rodrigo também levou consigo um homem conhecido como Lucido. Este era nascido na região da aldeia Riachinho, embora tenha morado durante muitos anos na aldeia Barreiro Preto, onde havia *amigado* com uma mulher. Conhecido por ser, em termos Xakriabá, um *índio/caboclo apurado* e por sua descomunal habilidade nos assuntos relativos ao *mato*. Em princípio a idéia de “apuração” passa pela questão do corpo dotado de um fenótipo com características entendidas pelos Xakriabá como próprias dos *caboclos*: cabelo escuro e liso, pele parda, olhos pequenos, rosto arredondado. Além disso, uma série de atitudes podem ser produtoras de “apuração” tais como andar descalço ou sem camisa, deixar crescer o cabelo, ter domínio das *coisas do mato*. Outro aspecto que parece ser próprio dos *caboclos apurados* é uma atitude de

silêncio e reserva, além da pouca disposição em interagir com pessoas estranhas. Em minhas conversas com os mais velhos, a condição de *caboclo apurado* era atribuída principalmente aos antigos *chefes*, como o *finado* Gerônimo.

Santos coletou em seu trabalho uma série de relatos acerca dos *caboclos apurados*, alguns dos quais reproduzo a seguir:

Joaquim: *A gente passa na casa dum e só vê um vãozão lá! Se vê a cara dum lá, tá é olhando escondido assim, parece que num tem ninguém. Lá tem, da nação deles, tem caboclos mesmo, cá pra baixo tem. Agora, lá ni nós não, lá o povo era... comum, lá onde nós morava.*

Ana: *E onde é que é esse lugar lá que tem?*

Joaquim: *Ah, é no Brejo, Caatinguinha, Riachinho... (...) Eles tem um jeito lá de conversar que nós num tem. Nós somos da mesma nação, do bolo lá, criado junto e nós num tem. Tem gente que fala lá, que ele fala comigo aqui, e ninguém sabe o que ele fala. É, tem deles lá que fala. Rodrigo entende. Rodrigo, Seu [inaudível].... eles entende, tudo que eles fala lá. Aqueles encarreado assim, que num tem jeito de ninguém saber, só eles lá saber. Igual cigano conversa.... pode inté xingar a gente, falar que é feio, que é esquisito, e tal e coisa e nós num tá entendendo. (risos). Lá pra baixo lá tem apurado mesmo, lá em volta da sede. Lá, em volta dele.... Cá em cima né não, cá em cima é poucos até, poucos apurado. Agora, tá lá dentro porque acompanhou. É muitos filhos de lá, também, nascidos e criados. (Santos, 1997, p.170-171, grifos meus)*

Maria Seixas Ferro: *Inda conheci índio pelado. Uns que morava lá num lugar chamado Riachinho. Cê já ouviu falar no Riachinho?...] Pra eles era tudo natural. Pra eles, eles tão vestido, né, num via nada não... Diz que o índio é muito inocente, né. E.... Minha vó contava, minha vó mãe de meu pai, contava. Que ela conheceu uns rapazão de 18 anos, nu, pelado. Aí a mãe pegava, e ia fiar, na roda, não sei se cê já viu, aquelas roda.... Então aquelas roda, eles fiava, e aí ia tecer, no fiar, pra fazer as roupa pros filho. Aí, depois que um dia, eles tava na beira do fogo que eles gosta muito de quentar fogo assim, acendia aquele fogão e ficava, dormia. Porque o índio mesmo gosta muito de dormir na beira do fogo, mesmo que teje coberto de telha, de pano, mas só dorme no chão. [...] Eles assim inda esconde de gente, não aparece, as moças.... [...] Eles plantam. Só que pouco, trabalha pouco. (Ibid., p.200-201, grifos meus)*

Lucido apresentava todas essas características de índio apurado. É descrito como um homem de cabelo escuro e liso, reservado e rústico: andava descalço ignorando quaisquer adversidades, não montava a cavalo, acendia fogueira sem fósforos, caçava sem o uso de cachorros e, às vezes, sem armas de fogo.

As pessoas contam que esse Lucido andava pelos matos aí que você nem via, de pé no chão... nem sei ele tinha uma casa. Às vezes ele fazia um serviço pros outros, se ia descalço, derrubava um pau cheio de espinho e andava em cima dele como se não fosse nada (Barreiro Preto, julho de 2009).

Emílio: *Lucido era primo meu, o pai dele era primo de pai. Sabe Hilário lá da Embaúba? Era irmão dele. [...] Cabelão solto corrido, vivia no mato adentro. Aquele era sistemático... quando perturbava ele ia pros mato. [...] O povo todo aqui era meio cismado, moqueção, agora que pegou uma civilidade. Eu mesmo tinha uma tia que não podia viver perto de gente estranha que adoecia. **Chegava alguém que ela não conhecia, e ela sumia pros fundo da casa que ninguém via*** (Pedra Redonda, novembro de 2009).

[...] chegamos até a casa de Alexandre, pra saber se eles iam queimar as telhas. Encontramos seu pai, Joãozão, alentando o fogo e conversamos com ele por algum tempo. [...] Perguntado sobre Lucido, Seu Joãozão disse “*Aquele ali, não em qual encanto que deu*” e começou a contar acerca de suas proezas. Nei perguntou se Lucido não sabia algum encantamento, como o *finado* Gerônimo, mas seu Joãozão respondeu “*Não, o Lucidão só era do mato mesmo. Caçava sem cachorro e pegava. Às vezes acendia uma fogueira e esperava o bicho sair da toca... e acendia sem fósforo nem nada [...] Rodrigo carregava o Lucidão em muita viagem, pra representar o índio Xakriabá!*” (Diário de Campo, agosto de 2009).

Lucido representava “o índio Xakriabá” porque acumulava várias características do que os Xakriabá consideram próprias dos *caboclos apurados* ou *chegados*. Como descrito anteriormente, o processo de *mistura* não apaga as distinções, a história das relações e as referências com base nas quais os Xakriabá descrevem os diferentes grupos que os compõem. Os chamados *caboclos apurados* têm relação com o que os chamados *troncos* ou *troncos antigos*, sendo descendentes de grupos geralmente associados aos *chefes*, como os Gomes de Oliveira ou os Seixas Ferro. Os *troncos*, por sua vez, se relacionam com lugares pensados como o centro ou o meio da terra – as aldeias Riachinho, Brejo do Mata Fome e Caatinginha – lugares de ocupação mais antiga, a partir dos quais os Xakriabá se espalharam pelo Terreno dos Caboclos. Como a *mistura* é um processo constante, ser um *caboclo apurado* não implica descender de uma família que não se misturou – mesmo porque a “não-mistura” só existia antes da doação da terra – mas trazer consigo características que remetem aos *antigos* ou, melhor ainda, aos *mais antigos*, aqueles que estavam lá no começo da aliança com os outros. E Lucido

tinha conhecimentos e um corpo que remetem aos *troncos antigos*.⁴⁵

Os *caboclos apurados* como Lucido são um tipo de gente xakriabá que, através da relação com a FUNAI, são apresentados como algo próximo ao índio prístino idealizado pelo órgão. A correlação de uma demanda do órgão indigenista com uma categoria nativa demonstra uma situação dos Xakriabá em relação ao Estado muito similar àquela enfrentada pelos Truká, que apresentaram ao SPI aqueles que tinham “presença de índio”. Os *caboclos apurados* representam para os Xakriabá um legado do *tempo dos antigos*, mas nunca deixam de estar presentes: sempre é possível escutar que alguém é *apurado*, mas isso acontece principalmente quando os Xakriabá se referem aos *finados*. Podemos pensar que isso é um reflexo do processo constante de *mistura*, e que as categorias de *misturado* e *apurado* seriam opostas, assim os *apurados* estariam sempre situados no passado uma vez que são menos *misturados* que aqueles do presente. No entanto, algumas situações que presenciei em campo parecem evidenciar que a condição de *apurado* também pode ser **produzida**, e essa produção está diretamente associada aos *projetos de cultura*. Além disso, o *levantamento da cultura* que propõem os Xakriabá não é o levantamento de “qualquer cultura”, mas de uma *cultura dos antigos*, que conseqüentemente é uma *cultura de índio*.

Nos processos de reconhecimento dos povos indígenas do Nordeste, as relações com os *encantados*, sobretudo aquelas expressas através do Toré, substancializaram-se numa espécie emblema ou sinal diacrítico desses povos. No caso Xakriabá, o ritual do Toré também foi considerado pela FUNAI como um “aspecto tradicional da cultura”. Curiosamente, poucas vezes essas dimensões de diferença radical foram operadas pelos indígenas como as “provas” pedidas pelo órgão. Mariz discorre acerca disso em seu relatório:

Os Xakriabá sofreram pressões e perseguições por parte da sociedade envolvente, tendo sido realizados, inclusive, várias tentativas de “civilizá-los”. Em decorrência disto, seus hábitos e costumes foram

⁴⁵ A idéia de *troncos antigos* é comum entre os povos indígenas do Nordeste, sobretudo os Pankararu. Estes fazem uma distinção entre *troncos velhos* e *pontas da rama*, numa espécie de linguagem de “arborescência do parentesco” onde o tronco significaria uma origem comum a partir da qual surgem as ramas (Arruti, 2005). No caso dos Xakriabá, os *troncos antigos* identificam grupos que descendem dos *caboclos apurados* do Riachinho, Brejo do Mata Fome e adjacências, além de também estar relacionada à prática do Toré. Não creio que a linguagem dos *troncos* seja indício de um sistema de parentesco orientado por linhagens, uma vez que os Xakriabá não detêm uma memória genealógica profunda: a exemplo de outros povos ameríndios seu sistema de parentesco enfatiza a aliança, não a descendência.

reprimidos, tanto que, hoje, vários aspectos de sua cultura, tais como práticas religiosas, rituais e diversos outros valores são considerados por eles como “segredo de índios” [...] revelados apenas às pessoas de confiança do grupo (Mariz, 1982, p.11).

Os Xakriabá falaram sobre o Toré em algumas ocasiões, revelando algumas informações a Mariz, Marcato e Schettino. Além disso, Paraíso testemunhou o ritual durante o período que foi a campo para elaborar o “Laudo Antropológico: Identidade Étnica dos Xakriabá” (1987), como descreveu em publicação recente (Paraíso, 2008). O ritual também foi filmado durante a realização de um documentário, que os Xakriabá achavam que seria usado como mais uma “prova” e circularia de maneira restrita – o que não aconteceu.⁴⁶ Atualmente, nenhum dos participantes se sente à vontade com a exibição do documentário e alguns deles dizem se arrepender de ter colaborado com ele. O Toré só foi revelado em contextos nos quais poderia ser convertido no tipo de “prova” demandada pela FUNAI, pois sua condição de *segredo* se relaciona tanto com uma pesada história de repressão à religiosidade xakriabá quanto a elementos que são intrínsecos à relação com os *encantados*. Entendo que esses são alguns motivos pelos quais não houve qualquer registro do Toré após a homologação da TIX em 1987. Não deixa de ser interessante que o Toré realizado pelos povos indígenas do Médio e Submédio São Francisco seja uma cerimônia conhecida, da qual existe um amplo registro etnográfico e fotográfico – ainda que também seja dotada de elementos que não devem ser revelados aos não-iniciados. Por outro lado, o caráter discreto do Toré xakriabá é tão significativo que muitas vezes ele é referido simplesmente como *segredo*. O mesmo cuidado existe em relação a outras esferas da vida Xakriabá relacionadas aos *encantados*.

Em todo caso, o que estava em jogo para a FUNAI era mais do que o reconhecimento dos Xakriabá, mas a própria concepção do que seriam “índios”. Reconhecê-los implicava romper com a concepção de índio como sujeito transitório que, até então orientava o trabalho dos indigenistas. Os Xakriabá passaram a se identificar como tais a partir do reconhecimento, escolhendo um dentre os vários etnônimos que lhes eram atribuídos. Como destaquei anteriormente, os Xakriabá se identificaram em documentos como os “herdeiros dos índios da Missão do Senhor São João”, mas foram chamados

⁴⁶ Não cito o título do documentário ou o nome de seus realizadores de modo a não criar uma exposição indevida.

durante diferentes momentos de sua história de “cayapós”, “acroás”, “anayós”, “xicriabás”, “gamelas” ou simplesmente de “índios da Missão”. Dentre essas alcunhas, os Xakriabá de hoje reconhecem que os *antigos* se auto-referiam como “gamelas”, “cayapós” ou “índios da Missão”. Seu Emílio disse que alguns dos mais velhos tinham o sobrenome de “Pó”, por serem Cayapós, a exemplo de um de seus ancestrais maternos, Felipe Pó – algo também registrado por Oliveira (2008:35). A atribuição de “gamela” é explicada pelos Xakriabá de várias formas: devido à fabricação e venda de gamelas praticada pelos indígenas ou uma referência jocosa ao suposto fato dos índios possuírem “traseiros avantajados” (Santos, 1997, p.70). E não deixa de ser curioso o fato de que *gamela* era um termo genérico usado para descrever indígenas da região do Maranhão devido ao largo adorno labial que usavam (Turner, 2008, p.318).⁴⁷

A classificação dos povos indígenas do Nordeste por troncos lingüísticos é tema de uma intensa discussão, apesar de uma vasta literatura (Robert Lowie, Estevão Pinto, W. Hohenthal Jr.) afirmar que os grupos que ali se encontram seriam Cariri e Jê (que prevaleceriam no interior) e Tupi (mais numerosos na costa). Praticamente todas as antigas línguas não são mais faladas, restando apenas fragmentos em alguns casos, e mesmo a classificação da língua dos Fulni-ô, o Ia-tê, foi intensamente discutida (Andrade, 2008, p.69-94). Além disso, esses povos foram aldeados em missões religiosas que, correspondendo à sua intenção assimilacionista, muitas vezes reuniam diferentes “nações”, ou se referiam aos índios que lá viviam como “caboclos de língua geral” (Dantas, 2008, p.445-446). A escolha do etnônimo dos Xakriabá, como na maioria dos casos dos povos indígenas do Nordeste, está relacionada a essas questões, mas também é resultado de motivos e contingências de outra ordem. O etnônimo Tumbalalá e dos Truká, por exemplo, foi dito pelos *Encantado* durante rituais do Toré. No caso xakriabá os motivos para a adoção do etnônimo não estão relacionados ao Toré, mas as viagens a Brasília e as relações com os *antigos*.

Dois funcionários do Governo Federal, um da FUNAI e outro do Ministério do Desenvolvimento Agrário, com quem conversei em diferentes momentos, me contaram que o etnônimo “Xakriabá” passou a ser usado após as primeiras viagens do grupo a

⁴⁷ A alcunha de “caiapós” ou “cayapós” também parece ter um sentido genérico pra “índios bravos”, havendo uma distinção entre estes e os “mansuetos” ou índios aldeados e “pacificados” (Schettino, 1996, p.23-24).

Brasília: havia sido atribuído por funcionários do órgão indigenista, devido a localização do grupo em relação ao “Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju” (Nimuendaju, 1981), e foi gradualmente adotado pelos indígenas. Os motivos para a adoção do etnônimo passaram pelo fato da denominação mais comum naqueles tempos, a de “gamelas”, ter uma conotação negativa, até o fato de o mapa ter um valor simbólico para as lideranças xakriabá, por ser considerado uma fonte para o conhecimento da sua história. Além disso, aqueles que reivindicavam os direitos sobre o “Terreno dos Caboclos da Missão do Senhor João” não eram mais os índios *antigos* e talvez por isso não quisessem ser identificados como tais. Um novo etnônimo também marcaria a distinção entre os índios do *tempo d’agora* e aqueles do *tempo dos antigos*, mas estabeleceria uma conexão entre ambos uma vez que ambos são índios: a *mistura*, a submissão ao colonizador, o *ser tomado pelo mundo* e outros processos contínuos de transformação distinguem os Xakriabá *d’agora* dos *antigos*.⁴⁸

Se esse processo de transformação, de *mistura*, é percebido pelos próprios Xakriabá como algo intrínseco à sua condição de índios, este foi justamente a causa da demora da FUNAI em re-conhecer os Xakriabá como índios, que ainda acabou por reconhecê-los sob a condição de “aculturados”. Não obstante, o reconhecimento nativo de uma *perda da cultura* é justamente um dos motores do *levantamento* da mesma. Adiante, descrevo alguns sentidos do conceito de cultura que o tornam refratário à mudança, buscando entender como esses sentidos se relacionam com a *perda da cultura* evocada pelos nativos.

Sobre a *perda da cultura*: reflexividades antropológicas e teorias nativas

A discussão em torno de *cultura* e cultura se inicia entre os Xakriabá no momento em que a FUNAI os define enquanto “aculturados”. Se o órgão indigenista questionou a “autenticidade” dos Xakriabá com base na suposição de que estes teriam “perdido sua

⁴⁸ Minha intenção ao falar sobre a adoção do etnônimo, obviamente, não é a de dizer que os Xakriabá não seriam os Xakriabá: essa não é uma possibilidade. No contato recente com os Xerente para a recuperação da língua xakriabá, descrito adiante, os grupos se reconheceram mutuamente como *parentes*. O reconhecimento desse parentesco mútuo tem relação com o fato de que, apoiados pela literatura etnológica, Xakriabá e Xerente acreditam ter uma origem comum. Um léxico abreviado das últimas palavras conhecidas da língua xakriabá foi compilado e comparado à língua dos Xerente; diante das semelhanças, os membros dos dois povos envolvidos no processo disseram tratar-se “*da mesma língua*”. Mas, ainda que se reconheçam e sejam reconhecidos como tais, isso não implica que os Xakriabá de agora precisem ser os Xakriabá de outrora, como povo algum é o que já foi.

cultura”, os indígenas puderam reelaborar esse questionamento tratando da *mistura*, das transformações de suas vidas e da diferença em relação aos *antigos*, habitantes que existiram outrora. Mas essas falas em torno da *perda da cultura* não são uma exclusividade dos Xakriabá, sendo encontradas em outros grupos indígenas. Gow (1991) afirma que entre os Piro a trajetória de intercassamento e *mistura*, associada à escravidão no sistema do Caucho, adquire um caráter de perda:

It is inevitably a recognition of loss, for the knowledge of the ancient people is constantly attenuated with each new generation. No longer, I was told, can women make beautiful pottery like the ancient Piro people, nor can they paint *yonchi*, ‘designs’, like the ancestors. Nor can men play the flute melodies or sing Piro love songs the way the ancient Piro people did (Gow, 1991, p.262).

Também entre os povos indígenas do Alto Rio Negro, noções similares acerca de *cultura* podem ser encontradas:

[a] história da etnografia no rio Negro começou depois que os índios já haviam passado por toda uma outra história de civilização e missionamento, de modo que a cultura solicitada pelos antropólogos, e mesmo por alguns etnógrafos salesianos, foi facilmente imaginada pelos próprios índios: tratava-se daquilo que “nossos avós possuíram”, e que ao longo da história lhes foi expropriado (Andrello, 2009, p.17).

O que os Xakriabá, os Piro ou os povos indígenas do Alto Rio Negro estão fazendo? Projetando sobre si mesmos as imagens da “aculturação” traçadas por não-indígenas? Independente da resposta, é importante compreender o que por onde passa a compreensão dos não-indígenas acerca da “perda da cultura”. Em alguns contextos, essa “perda da cultura” é entendida como parte de um processo através do qual esses povos deixariam de ser o que são: “indígenas”, “tradicionais”, etc. A noção de seria possível “perder cultura” tem raízes em diversos sentidos do termo cultura, enquanto objeto de políticas de públicas e ferramenta heurística da ciência antropológica.

Reginaldo dos Santos Gonçalves (1996), em sua etnografia dos discursos sobre patrimônio cultural no Brasil, analisa o que chama de uma “retórica da perda”. Essa retórica é parte do que Gonçalves chama de “estratégia de objetificação cultural”, concebida no conjunto de ações de construção de um ideal de nação por parte de intelectuais e estadistas. Nesse processo, categorias como “cultura”, “sociedade” ou “história”, ao serem objetificadas se transformariam, elas mesmas, em fatos sociais. O

que se pode ler nas entrelinhas da teoria de Gonçalves é que a objetificação do conceito de cultura (entre outros) seria condição necessária para que este se torne tema (objeto?) das políticas oficiais. Nesse sentido, o patrimônio cultural que deve ser preservado através das políticas instituídas por Rodrigo de Melo e Franco e outros, é visto como algo em constante degradação (Gonçalves, 1996, p.88-139).

A idéia de que mudanças implicam perdas desse patrimônio é o que motiva as próprias políticas de Estado para sua valorização e salvaguarda. A “Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial”, publicada pela UNESCO em 2003 e promulgada no Brasil em 2006 através do Decreto nº 5.753, afirma que

os processos de globalização e de transformação social, ao mesmo tempo em que criam condições propícias para um diálogo renovado entre as comunidades, geram também, da mesma forma que o fenômeno da intolerância, graves riscos de deterioração, desaparecimento e destruição do patrimônio cultural imaterial, devido em particular à falta de meios para sua salvaguarda (IPHAN, 2006, p.01).

A salvaguarda seria então necessária porque o patrimônio cultural imaterial está em risco de se deteriorar, desaparecer, se perder ou ser perdido, durante “transformações sociais” - e essa percepção do desaparecimento de culturas está ligada a outra dicotomia: aquela entre o novo e o instituído, entre o inventado e o convencional. A “retórica da perda” pode ser relacionada a certas correntes da antropologia para as quais a cultura encontrada nas “terras selvagens” inevitavelmente desapareceria frente ao contato com os “civilizados”. No célebre prefácio de *Argonauts of Western Pacific* Malinowski fala em dissolução e extinção do objeto de estudo dos etnólogos:

Ethnology is in the sadly ludicrous, not to say tragic, position, that at the very moment when it begins to put its workshop in order, to forge its proper tools, to start ready for work on its appointed task, the material of its study melts away with hopeless rapidity. Just now, when the methods and aims of scientific field ethnology have taken shape, when men fully trained for the work have begun to travel into savage countries and study their inhabitants—these die away under our very eyes (Malinowski, 2002, p.12)

A “morte da etnologia” não foi anunciada apenas por Malinowski, justamente um dos pais-fundadores da disciplina, e seu drama não é sem fundamento: ele seria algo intrínseco da própria ciência antropológica. Nesse sentido, Marshall Sahlins afirma que

“[n]inguém pode dizer que o mundo assistiu a uma diminuição geral da diversidade cultural nos últimos cinco séculos. Aliás, a antropologia nasceu tanto da consciência da redução quanto da valorização da diversidade” (Sahlins, 2006, p.558). Afinal de contas

[a] etnografia profissional, desde sua origem — quer se a localize nas entrevistas de Lewis Henry Morgan com os Iroqueses ou nos veraneios de Boas e seus alunos em reservas indígenas —, tem sido uma “arqueologia do vivente” (na fórmula de Lévi-Strauss), um esforço de salvamento, obcecado não somente pelo declínio da cultura indígena, mas pela perda até mesmo de suas memórias (Sahlins, 1999, p.50).⁴⁹

Vale dizer que a antropologia freqüentemente é colocada a serviço da “proteção à cultura”, em contextos onde a mudança tende a ser enfatizada enquanto diminuição da diversidade: “perda”. O próprio Sahlins é um dos críticos mais mordazes dessa abordagem. Em diferentes momentos, ele argumentou que as teorias da inevitável extinção da diferença e morte da etnografia frente a uma “hegemonia do Sistema Mundial” soavam como a atualização das narrativas de dominação colonial. Os povos que deveriam ter “desaparecido” no supostamente inevitável processo de “perda da cultura” não o fizeram justamente porque continuam “desaparecendo” sem, no entanto, nunca fazê-lo de fato (Ibid., p.52). O que parece estar em jogo nessa noção de desaparecimento é um pressuposto de que antes do contato esses povos não tinham história – sendo mais ou menos os mesmos desde a aurora do mundo – e após este, não teriam agência ou estrutura – lhes restando apenas a assimilação ou a extinção.⁵⁰

No entanto, a despeito da retórica da perda e da profetizada morte da etnologia, os povos nativos continuam existindo e não estão alheios aos seus processos de mudança. Ao buscar sua *cultura* de volta, eles não estariam apenas correspondendo a quaisquer expectativas externas ou projetando sobre si a imagem de “aculturados” fabricada por outrem. O que querem é o controle de processos de mudança e a reversão de um jogo de cartas marcadas que, a rigor, sempre os desfavoreceu: onde a não-mudança poderia levar ao risco de extinção pela violência e a mudança dissolução da singularidade. Se os

⁴⁹ Enquanto Morgan e muitos outros pareciam empenhados em levar os nativos para dentro dos museus, Tylor transformou o mundo em um museu. Sua teoria da diferença enquanto resultado “sobrevivência” de aspectos de estágios evolutivos anteriores fazia com que outros povos fossem vistos como testemunhos do passado: fora da Europa Vitoriana e adjacências, o mundo era uma vitrine de outros tempos (Tylor, 2005, p.85-90).

⁵⁰ Sahlins não deixa de levar em consideração o fato de que povos podem desaparecer através da violência sistemática praticada contra eles. O que está em questão aqui é a discussão de uma suposta incapacidade desses povos em estar em contato com o Ocidente moderno sem desaparecer.

Xacriabá passaram por transformações estruturais profundas durante o processo de colonização, porque estas deveriam implicar sua inevitável desagregação? No Brasil, temos povos indígenas que resistiram à escravidão, às doenças, ao preconceito, à instituição da Guerra Justa e à pesada política assimilacionista em cujo fundo residia um pressuposto de transitoriedade da condição indígena. Nesse sentido, seria um contrasenso tratar a construção de suas teorias da *cultura* enquanto projeções de idéias alheias – uma não-resistência aos pressupostos da perda e da inevitabilidade do desaparecimento, da assimilação.

Nas afirmações citadas anteriormente o que os Piro, os povos do Alto Rio Negro e os Xakriabá estão formulando são teorias próprias acerca de processos de transformação estrutural, não apenas respondendo e correspondendo aos questionamentos de etnógrafos, missionários ou funcionários públicos. Não imagino que haja qualquer contradição no fato de que teoria nativa da *cultura* seja construída na relação com o Outro, se o conceito de cultura da antropologia foi elaborado justamente a partir do contraste, de questões outras apresentadas pelos nativos. Foi apenas depois de conviver com os Inuit que Boas foi capaz de elaborar teorias que não estavam condicionadas ao determinismo geográfico preconizado por seu mestre, Rudolf Virchow. Foi também a partir de sua pesquisa de campo sistemática entre os indígenas do noroeste americano que Boas pôde trabalhar o conceito de cultura independente da idéia de raça, além de produzir uma extensa e bem fundamentada crítica ao racismo e ao evolucionismo (Kuper, 2005, p.115-133). Como afirma David Schneider, a antropologia é uma ciência da relação e do contraste:

It is an attempt to understand ourselves as human beings by using anthropology as the mirror of man. By seeing ourselves against the contrast of others and by seeing others in contrast with ourselves, we learn about ourselves and about mankind (Schneider, 1972, p.48).

Ao descreverem uma cultura, o que os antropólogos operam é uma relação, ou ainda, de um exercício de tradução e criatividade derivado do contraste, do choque diante da diferença – como afirma Roy Wagner (1981) em *The Invention of Culture*. Se novas descrições de culturas, feitas através de experiências etnográficas, produzem novas teorias, é razoável pensar que o conceito de cultura da antropologia é permanentemente construído. Wagner entende que os nativos também constroem suas teorias sobre os Outros, mas essa antropologia do nativo não é a mesma antropologia que a do

antropólogo – logo, não podemos dizer que as teorias da *cultura* implicam uma compreensão da diferença nos termos do conceito de cultura. O autor também postula que a ciência antropológica tende a conservar a ambigüidade do conceito de cultura, ambigüidade que deriva do fato do conceito ser construído através de uma série de metaforizações; a cada identificação de novas “culturas” a ambigüidade do conceito de cultura seria realçada e posteriormente controlada através da produção de analogias explanatórias. Desse modo, a compreensão da diferença construída através da antropologia (da cultural ao menos) também ocasiona a constante e permanente elaboração do conceito de cultura (Wagner, 1981, p.21-27).

Os Xakriabá têm elaborado o conceito de *cultura* na medida em que realizam seu *levantamento*. Se eles afirmam que querem *levantar a cultura* talvez seja importante saber quando e por quê esta “caiu”. Peter Gow argumenta que uma “aculturação” só é possível quando pensada enquanto característica tradicional dos povos indígenas (*apud* Viveiros de Castro, 1999, p.143). Quando a cultura dos indígenas, seja ela dos Piro ou Xakriabá, é justamente expressa em termos da *mistura* então podemos colocar as transformações em seu devido lugar: o de processos nativos. Como tentei argumentar na primeira parte, foi justamente a *mistura* o processo que tornou possível o domínio de conhecimentos exógenos e o estabelecimento das alianças que permitiram que os Xakriabá fossem *tomados pelo mundo* e ganhassem o acesso aos meios através dos quais foram definitivamente re-conhecidos como indígenas pelo Estado. No entanto, as mudanças ocorridas nesse processo não passam despercebidas pelos Xakriabá, pois os índios do *tempo d’agora* são diferentes daqueles do *tempo dos antigos*. Os *antigos* eram *gente do mato*, os *finados* plantavam grandes roças, ambos não tinham sido *tomados pelo mundo* como os Xakriabá de hoje. Dominavam, no entanto, outros conhecimentos: rituais, adornos, a pintura corporal, *a língua*, a cerâmica, os *remédios do mato*, etc. Tinha corpos diferentes dos Xakriabá do *tempo d’agora*, não usavam roupas *dos brancos*, eram aptos a outra vida.

Muito do que eram e do que sabiam os *antigos* não se perdeu no processo da *mistura*, mas pela repressão (Xakriabá, 2010). Embora a *mistura* possa ser referida como intrusiva e motivadora de transformações indesejadas, os sujeitos incorporados aos indígenas através dela não foram responsáveis pela repressão à *cultura dos antigos*. A repressão praticada por não-indígenas geralmente é referida de maneira genérica,

tomada pelas narrativas de escravidão e da perda de direitos ocasionadas pelo contato com *o branco* – em consonância com aspectos dos mitos de origem apontados na primeira parte. Há, no entanto, um retrato nítido e dessa repressão na violência cometida após a Revolta do Curral de Varas. Eu conversava com uma liderança e um professor sobre os motivos da TIX Rancharia ter sido demarcada depois, apesar de ser uma área de intensa ocupação indígena na década de 1970, quando foi realizada a primeira demarcação:

Liderança: *Você sabe, as pessoas da Rancharia começaram lutando com nós pela demarcação da terra. Depois foi caindo, desanimando, saíram... por isso foi que ficaram sem demarcar.*

Professor: *Mas o pessoal saiu [da luta] justo por medo. Sabe, depois daquilo que aconteceu lá...*

Rafael: *O episódio do Curral de Varas?*

Professor: *Isso... todo mundo ficou alarmado, foi uma violência muito grande. Ninguém lá queria mostrar que era índio, tinha medo de morrer por causa disso.*

Liderança: *É... teve isso mesmo. Meu bisavô, pra você ver, morreu foi de paulada. Aquilo foi um sofrimento para aquele povo* (Belo Horizonte, 2010).

Situações similares de repressão contra outros grupos indígenas também foram documentadas. Viegas cita a perseguição aos Tupinambá de Olivença a partir da década de 1930, através de decretos arbitrários por parte da administração da vila e tortura praticada contra os indígenas na tentativa de prender um de seus líderes, Marcelino Caboclo. Curiosamente, naquele momento Marcelino era difamado na imprensa local como “o homem que se fez bugre” ou “homem bugre”, justamente por se identificar como índio. Era referido nos jornais como “falso índio” ou “falso caboclo”, mas ao mesmo tempo os jornalistas citavam o nome de vários de seus parentes definindo-os como “índios” ou “caboclos” (Viegas, 2008, p.245-255).

Em contextos nos quais a condição indígena dos Xakriabá era simultaneamente negada e afirmada pelos moradores das cidades vizinhas e pelo Estado, a repressão e o preconceito poderiam ser considerados enquanto ações que promoviam a “submergência” do grupo – tomando emprestada uma expressão de Viveiros de Castro (2006, p.42). De toda forma, os Xakriabá reconhecem nesse processo de violência física e simbólica os principais motivos para o que chamam de *perda da cultura*. E se a *cultura dos antigos* foi perdida através da repressão e da transformação, nos resta

entender como o que seria seu *levantamento* - o qual está profundamente implicado numa relação entre os índios do *tempo d'agora* e os índios do *tempo dos antigos*.

O fato de que cada vez mais e mais pessoas são *tomadas pelo mundo* também é apontado como um motivo para *perda da cultura*.

[...] *tem esse problema da perda da nossa cultura, que ocorre porque nossos parentes se mudam e vão pra fora. Passam temporadas maiores fora da área e quando voltam são diferentes* (Barreiro Preto, 2006).

Como argumentei na primeira parte, o domínio de conhecimentos exógenos é justamente o que qualifica alguém como *liderança*. Além disso, arrisco dizer que o processo de *levantamento da cultura* está intimamente ligado a esse trânsito, ao “voltar diferente”. Quando Sahlins diz que os protagonistas dos movimentos de renascimento cultural são nativos cosmopolitas, que têm sucesso no “mundo comercial”, é possível interpretar as razões desse fenômeno de duas maneiras distintas. A primeira interpretação que esses nativos aprenderam a lidar com processos políticos e, através destes, acionar diferentes agências para auxiliá-los em seus movimentos de renascimento cultural. De maneira alternativa – a segunda interpretação – podemos pensar que estes nativos desenvolvem um senso do que seria sua própria *cultura* através da convivência com o diferente, tal qual faz o antropólogo. Como Wagner afirma:

Culture is made visible by culture-shock, by subjecting oneself to situations beyond one's normal interpersonal competence and objectifying the discrepancy as an entity, it is delineated through an inventive realization of that entity following the initial experience (Wagner, 1981, p. 09. Grifos meus).

Meus amigos mais próximos entre os Xakriabá, todos professores indígenas, desenvolviam suas próprias pesquisas no âmbito do FIEI. Às vezes, eles me perguntavam sobre o meu trabalho, o que resultava em conversas demoradas e produtivas. Numa dessas conversas afirmei que eu havia aprendido com eles grande parte do que sabia sobre os Xakriabá, portanto eles tinham mais conhecimento sobre o próprio povo do que eu jamais teria. Obtive então a seguinte resposta:

Nei: *Mas pra nós é mais difícil fazer pesquisa aqui, porque a gente já tem costume com tudo. Vocês, quando vêm pesquisar, conseguem perceber e saber de coisas que a gente não consegue porque vocês são*

diferentes (Barreiro Preto, julho de 2009).⁵¹

O entendimento dos Xakriabá do que seria sua *cultura* parece intimamente ligado não apenas a esta consciência da diferença, mas à busca pela compreensão dos termos nos quais a diferença se dá. Penso que o fenômeno chamado por Sahlins de “autoconsciência cultural” (Sahlins, 2003, p.504-505) se relaciona não somente com os aspectos políticos do *levantamento da cultura* que os Xakriabá propõem, uma vez que essa autoconsciência se conecta com teorias nativas de percepção da diferença. Assim, a autoconsciência cultural poderia ser pensada como mais do que uma afirmação política da *cultura*, mas como uma teoria nativa.

Levantando a Cultura

Uma *cultura* perdida precisa ser *levantada* ou *retomada*, é o que dizem os Xakriabá. O *levantamento da cultura* é produzido por caminhos diversos, percorridos de modo a encontrar o que se perdeu. O *levantamento* é também um levantamento, a produção de um índice, de um autoconhecimento, através do qual os Xakriabá tornam-se antropólogos de si mesmos. Se a *cultura* só foi *perdida* por meio da relação com o Outro, mais pelo julgamento e violência do que pela *mistura*, ela também só pode ser encontrada, *retomada* ou *levantada* por meio dessa relação.

Adiante, elaboro uma descrição dos *projetos de cultura* e de outras iniciativas dos Xakriabá que compõem o *levantamento*: a relação entre os Xakriabá e os *antigos*, a fabricação do *artesanato*, a busca pela recuperação da *língua dos antigos* e as iniciativas dos *professores de cultura*.

Projetos de Cultura

A vegetação desfolhada no auge do *tempo da seca* expõe as áreas de roças e residência à vista dos viajantes. Casas, escolas, caixas d’água, cisternas de captação pluvial e outras construções também podem ser vistas a uma longa distância durante esse período, bastando uma noite de chuva para que desapareçam atrás da folhagem que brota da

⁵¹ Embora eu converse com alguns dos meus colegas Xakriabá acerca de teoria antropológica, além de ter lecionado disciplinas sobre o tema no âmbito do FIEI, esse *insight* não foi resultado de qualquer uma dessas interações.

noite para o dia. Como afirmei anteriormente, o *tempo d'agora* é uma época de transformação da paisagem da Terra Indígena Xakriabá, sobretudo através das iniciativas marcadas pela abertura e reforma de estradas, além de estruturas de toda sorte. Nos cinco anos de convivência com os Xakriabá, durante os quais acompanhei as associações indígenas na elaboração e gestão de projetos, pude perceber que grande parte das propostas elaboradas tem como demanda a “construção”. “Construir” uma edificação parece sempre o primeiro passo a ser tomado durante a elaboração de um projeto, seja uma casa de farinha, um viveiro de mudas, uma escola ou uma oficina para artesãos. Entendo que isso tem uma relação estreita com as concepções e disposições xakriabá acerca do que é *melhoria* ou *recurso*, de maneiras de produzir outros espaços – cuja demarcação de seus modos de ocupação muitas vezes figura como um processo à parte.

Construída através da cooperação entre as Associações Indígenas Xakriabá (AIXs), o Istituto Sindacale Per la Cooperazione e lo Sviluppo (ISCOS), a província de Modena (Itália), e a UFMG, a Casa de Cultura Xakriabá é um desses novos espaços proposto como uma espécie de pólo agregador das várias iniciativas de *levantamento da cultura*. Sua história, no entanto, é anterior à cooperação entre as diversas instituições. Por volta do ano 2000, Edvaldo e outros professores da aldeia Sumaré tomaram a decisão de construir uma “casa de cultura”, onde montariam uma oficina de artesanato e guardariam algumas *coisas dos antigos*. Foram, então, até áreas de mata buscar madeira para fazer os esteios da casa, onde cortaram e transportaram algumas toras com muita dificuldade. “A gente era muito inocente, queria fazer as coisas de qualquer jeito. Deu o maior trabalho e, no final, tínhamos cortado era umas toras de pau preto, que apodrece e não serve para fazer esteio”, conta Edvaldo. Após passar anos no estado de São Paulo, trabalhando em pequenas manufaturas e estabelecimentos comerciais na capital e no corte de cana na cidade de Colina, Edvaldo havia se estabelecido como professor indígena e um dos mais competentes fabricantes de adornos corporais da terra indígena.

A cooperação entre os Xakriabá e essas instituições partiu de um contato do ISCOS, mediado pelo professor Tullio Aymone, da Università di Modena (Itália). Cabe ressaltar que a instituição declarou estar aberta a qualquer tipo de proposição feita pelos indígenas para a elaboração de projetos, em um momento em que as associações

indígenas começavam a se organizar e haviam dezenas de demandas em várias comunidades. Nesse contexto, a Casa de Cultura foi proposta pelos Xakriabá como parte de uma importante demanda: a criação de um espaço para a *cultura*. Como “criar” e “construir” parecem estar sempre implicados na linguagem dos projetos propostos pelos Xakriabá, o projeto Casa de Cultura Xakriabá tinha como principal objetivo uma edificação que pudesse funcionar como uma oficina de produção de peças de cerâmica, ossos e madeira (especialmente adornos), um museu, um espaço de vendas e uma área para execução de danças e outras atividades. Demandas de grupos indígenas pela criação de espaços similares não são incomuns, haja vista o pioneiro o Museu Magüta, organizado pelos Tikuna em 1986; a aldeia turística de Coroa Vermelha, do povo Pataxó; a aldeia cultural dos Bororo e o museu Kuahi, dos povos indígenas do Oiapoque. Embora situadas em contextos muito diversos, essas iniciativas têm em comum a idéia de colocar a *cultura* em exposição. Como explicitado no projeto:

- No MUSEU, haveria exposição de objetos antigos que serão recolhidos na área indígena – móveis utensílios, fotos, etc – exposição de produtos artesanais, de plantas e remédios medicinais e terapêuticos e guardaria também os estudos e levantamentos sobre o povo Xakriabá: teses, dissertações, monografias, artigos, levantamentos da FUNAI e de outras instituições, além de outras publicações que tratem dos Xakriabá. No Museu, nenhum objeto estaria a venda (Xakriabá, 2005, p.12).⁵²

O acordo de cooperação foi firmado oficialmente em 2006, numa reunião na Terra Indígena Xakriabá e em outra na reitoria da UFMG, com a presença de Maurizio Maletti (vice-presidente da Província de Modena), Mariangela Bastico (vice-ministra da Educação da Itália) e Enrico Giusti (representante do ISCOS), além de diversas lideranças, professores e artesãos indígenas. Em terra indígena, o grupo foi recebido em diferentes aldeias com pequenas celebrações e reuniões que envolveram danças, comidas e troca de presentes. No mesmo ano foi inaugurado um anexo da Casa de Cultura, que compreendia um forno para queima de cerâmica, uma casa para a preparação de argila e outra para armazenamento de peças.

A construção da Casa de Cultura na aldeia Sumaré teve entre seus principais motivos o fato de a aldeia se situar em região central da terra indígena, cortada por diversas estradas principais. A idéia era que a Casa pudesse ser massivamente freqüentada em

⁵² Uma vez que as peças a serem expostas na Casa de Cultura ainda não passaram por um processo de seleção, não foi possível discutir o museu para além de sua proposta.

festas, oficinas e outros eventos relativos ao *levantamento da cultura*. O uso da instalação para a fabricação de adornos e outras peças se mostrou impraticável para indígenas de outras aldeias, que muitas vezes viviam distantes e não tinham condições de se deslocar diariamente, abandonar os afazeres domésticos ou o trabalho na roça para trabalhar por longos períodos na Casa de Cultura. Essa constatação foi um dos motivos para a proposição, em 2008, de outro projeto junto ao Fundo Estadual de Cultura de Minas Gerais. O projeto “Revitalização das Práticas Artesanais nas Comunidades Xakriabá” levou adiante a sugestão da construção de “casinhas de cultura” em outras aldeias que, por sua vez, funcionariam como pólos mais próximos para a fabricação de peças e outras iniciativas de *levantamento da cultura*. Esse assunto já havia surgido antes mesmo da proposta para elaboração do projeto “Revitalização...”, e estava presente desde o primeiro relatório de atividades da Casa de Cultura Xakriabá, elaborado em 2007.

A tensão entre a união dos Xakriabá como povo, e sua dispersão nas diferentes aldeias, que se reflete também nos desdobramentos em torno da realização da Casa de Cultura, se deve às particularidades da comunidade e do território, e bem se expressa nessa reação e na conseqüente proposta de multiplicação das Casinhas de Cultura. Para muito além da própria construção, as atividades em torno da Casa de Cultura passam a funcionar como geradoras de estímulos e de concentração das atividades, um espaço de reuniões, cerimônias e de atividades demonstrativas. O desejo por “casinhas” em diversas localidades indica, antes de tudo, a penetração e expressão alcançadas pelo projeto dentro d[a terra indígena] (Santos e Gomes, 2007, p.10).

Além das questões de praticidade e distância, a demanda pelas “casinhas de cultura” se relacionava com o desejo das diversas aldeias em dispor de um espaço para a *cultura*, além de espelhar a dinâmica própria da socialidade xakriabá e sua permanente alternância entre identidade e alteridade. A maioria absoluta das aldeias propôs a construção dessas “casinhas” perto das escolas ou em locais onde estas seriam construídas futuramente. Desse modo, as “casinhas” eram pensadas como espaços de atuação dos *professores de cultura*, que deviam ser ocupados pelas crianças e jovens. Em alguns casos, as atividades de *levantamento da cultura* que os Xakriabá desejavam realizar em torno das “casinhas” aconteciam nas escolas e em outros espaços; as “casinhas” viriam para se tornar espaços próprios para essas atividades. A fabricação de peças cerâmicas, por exemplo, já estava sendo trabalhada junto aos alunos de algumas escolas, como no caso da aldeia Barreiro Preto e da sub-aldeia Veredinha. Como

aconteceu em relação à Casa de Cultura, o projeto “Revitalização...” foi uma forma de obter recursos para o processo de *levantamento da cultura* dos Xakriabá.

Em 2009 foi aprovado o “Projeto Loas”, junto à Secretaria de Cultura de Minas Gerais e o Ministério da Cultura. O projeto visa transformar a Casa de Cultura Xakriabá num Ponto de Cultura, equipá-la com uma rádio e um espaço multimídia, além de promover encontros nos quais seriam tematizadas formas de expressão dos Xakriabá, como o batuque, a *loa* e a Folia de Reis.⁵³

A UFMG tem atuado como entidade parceira durante a elaboração e execução de todos esses projetos, através de um grupo multidisciplinar coordenado pelos professores Ana Maria Rabelo Gomes e Roberto Luís de Melo Monte-Mór que inclui estudantes dos cursos de Belas Artes, Ciências Sociais, Economia, Arquitetura e Pedagogia. O principal intuito da parceria é a instrumentalização das Associações Indígenas Xakriabá e o auxílio nos processos burocráticos necessários para a condução dos projetos. Essa atuação aparentemente pontual tem diversos outros desdobramentos, na medida em que a parceria proporciona interações em outros campos e promove uma intensa troca de experiências. Cito como exemplo o contato das lideranças, artesãos e alunos da Formação Intercultural dos Professores Indígenas (FIEI) envolvidos nos *projetos de cultura* com indígenas de outros povos, tecnologias alternativas, artesãos, museus e profissionais de diversas áreas. Nesse sentido, posso afirmar que minha inserção na elaboração e execução dos *projetos de cultura* não se deu de forma pontual, mas foi parte de uma rede maior de iniciativas e parcerias na qual os Xakriabá vêm se inserindo nos últimos tempos.

A Casa de Cultura Xakriabá foi uma iniciativa que nasceu de uma demanda dos próprios indígenas. Sua proposta não estava relacionada às políticas de Estado para “valorização da cultura” ou “salvaguarda de bens imateriais”. Além disso, a execução do projeto não se encontrava limitada pelas amarras da burocracia estatal, com seus

⁵³ Os chamados Pontos de Cultura são parte de uma iniciativa integrada Programa Cultura Viva, do Ministério da Cultura. O intuito dos Pontos de Cultura é servir como pólos de articulação de iniciativas que já existem nas comunidades onde são instalados. Segundo a página oficial do programa “O Ponto de Cultura não tem um modelo único, nem de instalações físicas, nem de programação ou atividade. Um aspecto comum a todos é a transversalidade da cultura e a gestão compartilhada entre poder público e a comunidade” (Ministério da Cultura, 2010).

prazos, rubricas, formulários e inúmeros procedimentos complexos para prestação de contas do dinheiro gasto; bastavam balanços e notas para comprovar gastos, além de relatórios periódicos das atividades. Para além das questões burocráticas, a concepção do projeto arquitetônico foi fruto de uma parceria estreita entre lideranças e artesãos Xakriabá, arquitetos e estudantes de arquitetura. Uma planta básica da Casa de Cultura foi pensada pelos Xakriabá e apresentada no projeto submetido ao ISCOS. Essa proposta inicial foi então retrabalhada em diversos momentos, como descrito no primeiro relatório de atividades do projeto:

Tão logo as propostas a respeito do projeto arquitetônico da Casa de Cultura foram encaminhadas, o mesmo passou a ser elaborado pelo arquiteto Vitor Moura a partir das linhas-guia dadas pelos xacriabá. A primeira idéia do projeto, encaminhada junto à proposta em 2005, consistia em uma construção circular dividida em cinco partes, mais um pátio central para execução de danças e outras atividades. Em setembro de 2006, durante a realização do segundo módulo do FIEI, o grupo de trabalho da Casa de Cultura se reuniu com os arquitetos Vitor Moura e Roberto Monte-Mór para a apresentação inicial do projeto arquitetônico, que deveria ser levado para discussão nas comunidades. Este previa a construção de três módulos, usando as diferentes técnicas locais em cada um, e a manutenção do espaço aberto no centro, com uma pequena arquibancada ao fundo. [...] Como previsto, a equipe da UFMG se deslocou para o território indígena durante o mês de dezembro de 2006 para acompanhar as celebrações locais e discutir com o grupo de trabalho e a população o primeiro projeto arquitetônico. Uma maquete da Casa de Cultura havia sido especialmente preparada [pelo então estudante de arquitetura Thiago Campos] para a ocasião, como forma de ajudar todos a visualizar melhor o que seria construído (Ibid., p.08).

Um dos pressupostos para a construção da Casa de Cultura Xakriabá era o uso de técnicas xakriabá de construção. Como uma estrutura com o tamanho da Casa de Cultura jamais havia sido construída foi necessário discutir diversas possibilidades técnicas que pudessem ser produzidas com o material abundante na TIX e mão-de-obra local.

No terceiro módulo do FIEI [...] durante uma oficina [...] sobre modos de construção indígenas, os professores xacriabá, inclusive integrantes do grupo da Casa de Cultura, visitaram a sede [do Instituto] Kairós, que trabalha com técnicas alternativas de construção. Lá conheceram o tijolo de solo-cimento, fabricado com terra (solo) e cimento prensados. Esse tipo de tijolo demanda pouca água para ser fabricado [...] não precisa ser queimado. [...] ao contrário do abobe, que também é um tipo de tijolo cru, o tijolo de solo-cimento não derrete caso entre em contato com a água da chuva. Além disso, ele também possui um formato que favorece

o encaixe e diminui bastante o uso de argamassa ou cimento durante o processo construtivo. [...] Para os Xacriabá, o tijolo de solo-cimento se demonstrou como alternativa interessante para a produção de tijolos [em terra indígena]. Sua adoção pouparia o consumo de madeira nativa, uma vez que não precisa ser queimado, e sua fabricação exige apenas uma prensa simples e barata. Além disso, a fabricação local de um bom material de construção seria uma alternativa ao tijolo industrial e dinamizaria a economia dentro do território indígena. Sendo assim, decidiu-se pelo uso do tijolo solo-cimento na construção da Casa de Cultura (Ibid., p.12).

Essa situação ilustra algo que considero recorrente nos *projetos de cultura*. As parcerias têm como intuito mediar a relação dos Xacriabá com o Estado e outras instituições, atuando na gestão de recursos e viabilização técnica de idéias dos indígenas. As ações que ocorrem nesse âmbito de parceria, no entanto, vão além da simples viabilização dos projetos, podendo ser pensadas como colaborações criativas na medida em que entidades os indígenas e as parceiras discutem idéias e soluções conjuntas. É precisamente através dessas práticas de mediação e parceria que se torna evidente o contato e confronto entre diversas concepções de “cultura”: a *cultura* de que falam os Xacriabá, o conceito de cultura da ciência antropológica ou a Cultura que deve ser protegida e promovida através das políticas de Estado. Essas diferentes concepções têm pontos em comum, o que causa a impressão de que podem ser tratadas de maneira idêntica, mas é justamente naquilo que divergem que é possível apreendê-las. Como afirmei anteriormente, ao analisar a *cultura* para os Xacriabá é importante ter em mente que esta se constrói como teoria nativa através de um intenso diálogo com essas outras concepções de cultura. Além disso, é possível afirmar que esse diálogo é constantemente atualizado por meio dos *projetos de cultura*.

Silva (2006) analisa duas iniciativas de *cultura* entre os Bororo: o “Centro de Pesquisa e Valorização da Cultura Bororo Pe. Rodolfo Lunkenbein”, construído na aldeia Meruri, e a “Aldeia Cultural Bororo”. O “Centro de Pesquisa...” é apoiado pela Congregação Salesiana, que após séculos de repressão à diferença bororo passou a adotar uma “teologia da inculturação”, ou seja, a apoiar e promover o que seria uma “cultura bororo” e discutir a relação entre cristianismo e ocidentalização. Do outro lado, está Paulo Meriecoreu, apoiado por uma ONG que lhe serve de intermediária na relação o Estado. Por mais distintas que sejam as duas redes, elas compartilham a idéia e cultura como “mola mestra de suas aspirações”:

O que nos chama a atenção é a possibilidade de identificar tais empresas dentro de um mesmo tipo de imaginação utópica. Para além de seus respectivos potenciais inventivos, nos deparamos com discursos estruturados sobre objetivações de uma cultura, para inscrevê-la em esforços de “intervenção cultural” (Ibid, p. 345).

A relação entre a construção do “Centro de Pesquisa...” e um movimento mais amplo dos Bororo em torno de sua *cultura* é explorada por Silva. Na medida em que a pesquisadora Avione Carvalho Brandão, organiza as peças do acervo bororo com a ajuda dos indígenas, elas ganham outro significado junto à vida dos Bororo. Por exemplo, após apresentar fotografias de objetos usados em rituais de nomeação para serem classificadas pelos anciões bororo, e também apresentá-las “à comunidade”, os pais e padrinhos de duas crianças acabam por propor a realização de um ritual de nomeação seguindo os “modelos tradicionais”. Brandão entende que os objetos que ela reapresenta ao grupo seriam “agentes comunicadores de história”, meios de acesso à cosmologia, capaz de reavivar a memória bororo. A conexão entre pesquisadores, professores indígenas, anciões bororo e religiosos salesianos descrita por Silva (2006) se une em torno do conceito de cultura, em seus mais diferentes sentidos:

Identificada uma estrutura relacional entre agentes com expectativas convergentes, obviamente não devemos entender essas relações desencarnadas dos símbolos operados por tais atores. São eles, os símbolos, que asseguram a manutenção de alianças por meio de tais subjetivações e é para eles que converge grande parte dos esforços das agências para definir suas chaves de leitura (Ibid, p. 353).

Às vésperas da inauguração do “Centro de Pesquisa...”, os Bororo realizaram um ritual de nomeação de vinte crianças. A congregação dos salesianos fez questão de enfatizar como sendo o maior ritual coletivo já realizado por aquele povo. Silva descreve a articulação e as empreitadas dessa rede extensa nos termos de “invenções”, projetos para se pensar o passado e o futuro. A relação com o passado é uma peça chave na aldeia cultural idealizada por Paulo Meriecureu. O projeto da Meri Ore Eda, como é chamada, é descrito como iniciativa que pretende

a edificação, em terreno a 10 quilômetros da aldeia/missão, de oito casas de madeira e palha trançada organizadas ao redor de uma casa dos homens, reproduzindo o que foi convencionado a chamar de planta tradicional dos bororo (Ibid, p.358).

O projeto de Meriecureu tem no conceito de *cultura* a esperança de reverter um quadro

que ele considera como a decadência dos Bororo, o qual tem como emblemas o alcoolismo e determinadas condutas sexuais. Esse comportamento é pensado por Meriecoreu como algo resultante do contato, como o distanciamento do mito de um passado utópico, antes que o colonizador pudesse praticar sua violência e intolerância. O desejo de viver como viviam os antigos Bororo está inspirado pela busca de uma vida sem as mazelas sofridas pelos habitantes de outros lugares.⁵⁴

Embora o contato seja apontado como fonte do mal, uma espécie de Caixa de Pandora pan-indígena, é justamente a partir da relação com o Outro que os Bororo conduzem seus projetos de autonomia. Não deixa de ser irônico que justamente o trabalho etnográfico rigoroso dos salesianos foi o que tornou possível aos jovens Bororo um vislumbre, um acesso à *cultura* que visavam proteger, revitalizar e difundir através da criação do “Centro de Pesquisa...”. Mesmo Meriecoreu, cujo discurso detém um forte antagonismo entre “nós” e “eles”, defende o “turismo cultural” como forma de manter a Meri Ore Eda.

[Paulo Meriecoreu]: *Porque o turismo? Turismo porque a gente quer que lá fora o mundo branco venha a conhecer e sentir de perto uma tradição ressurgindo. Uma tradição se incorporar. Então ela será aberta para um espaço cultural e nós vamos ter outra aldeia pequena, ao lado da aldeia grande. Vai ter uma aldeia para os turistas. Vai ter as casas, vai ter dormitório, refeitório e auditório. Vai ter uma sede da associação, um centro cultural para expor* (Ibid., p.363).

A aparente contradição entre um discurso de aversão ao contato e a busca por uma efetivação deste no âmbito dos *projetos de cultura* não é exclusiva dos Bororo: um dos motores dos *projetos de cultura* dos Xakriabá é justamente a idéia de *mostrar a cultura*. Sem relação, sem contraste, não é possível colocar a exuberância do que fazem e vivem os Xakriabá e os Bororo. Além disso, o âmbito da proposta e execução desses projetos é onde os conceitos de *cultura* e cultura se confrontam e, por conseguinte, se constroem.

Carneiro da Cunha (2009a) fala do “efeito de *looping*” proposto por Ian Hacking, no qual os “tipos humanos” são entes que têm consciência de como são classificados.

⁵⁴ Analisando populações indígenas emergentes, Kohler (2009) chama a atenção para algo que denomina “O mito dos 500 anos”, em que pensam um “passado sem males” antes da chegada do colonizador. Embora as implicações de seu argumento sejam outras, é possível associar o projeto de Meriecoreu a essa visão de uma utopia pré-colombiana, para a qual a figura do “bom selvagem” parece um pilar fundamental. Entre os Bororo a dimensão de uma ausência do mal tem relação estreita com a apropriação de certos aspectos da cosmologia cristã.

Porém, a consciência de que são classificados de tal ou tal forma não faz com que ajam de acordo com o rótulo que lhes é atribuído – como afirmaria a teoria da rotulação (*labelling theory*). Hacking argumenta que essa autoconsciência produziria um comportamento distinto daquele idealizado para o tipo humano rotulado, fazendo com que haja a necessidade de produzir um novo conhecimento sobre o tipo. Esse conhecimento torna-se um instrumento de classificação e logo os tipos estão novamente tomando ações distintas (Carneiro da Cunha, 2009a, p.363).

A despeito da pertinência da teoria de Hacking, a figura do efeito de *looping* é pertinente para se pensar a relação entre *cultura* e cultura. Como afirma Carneiro da Cunha “a reflexividade tem efeitos dinâmicos tanto sobre aquilo que reflete – cultura, no caso – como sobre as próprias subcategorias” (Ibid.). O *loop* que ocorre na relação entre esses dois conceitos pode ser pensado através da figura de um jogo de espelhos⁵⁵, no qual reside a possibilidade de múltiplos processos reflexivos. Pois os Xakriabá capturaram algo do conceito de cultura na fabricação de seu próprio e agora, como ocorreu entre os outros povos citados aqui, pesquisadores se prestam à análise desse processo. Não é possível saber de que forma os Xakriabá reagirão ao presente estudo, mas é certo que não ficarão passivos: cada novo estudo contém o potencial para formar novos elementos a serem estudados.

A produção de novos sentidos implica em novas relações de ambigüidade, mas seria possível falar que novos sentidos derivariam necessariamente em novos conceitos? Considero *cultura* como um conceito da teoria nativa Xakriabá na medida em que considero cultura os diversos sentidos do conceito de cultura como conceitos de nossas nativas. Para o Ocidente moderno, o termo é uma metáfora para vida, um mito da produção e acumulação, do controle e da domesticação, da oposição entre o feito e o inato, entre o não-convencional e o convencional.

É importante, no entanto, não deixar que a oposição entre o Ocidente e os povos nativos eclipse o fato de que os conceitos nativos de *cultura* possuem suas próprias ambigüidades. A *cultura* da qual falam os Xakriabá não é a mesma referida pelos Bororo ou pelos Mebêngôkre Kayapó: outros contextos, outros sentidos, outras

⁵⁵ Tomando emprestada a figura usada por Reinhardt (2007) em sua análise do confronto entre os cultos afro-brasileiros e o neopentecostalismo na cidade de Salvador.

ambigüidades. Isso não impede que estes operem em dimensões muito similares num panorama político mais amplo, que se articulem com políticas de proteção ao patrimônio em nível mundial, por exemplo.

A tentativa de ilustrar o contexto no qual se fundamenta o conceito de *cultura* dos Xakriabá levou à descrição da interação destes com as diversas agências envolvidas tanto em sua desqualificação quando caracterizados como “índios aculturados”, quanto àquelas parceiras estabelecidas pelos *projetos de cultura*. A partir do contraste proveniente dessa interação foi possível entender como os Xakriabá elaboraram as idéias de *perda da cultura* e de *apuração*. Adiante, procuro explicitar a relação entre os Xakriabá e os *antigos*, o lugar da *cultura* na escola indígena e também dois elementos importantes no *levantamento da cultura*: o *artesanato* e a *língua dos antigos*. Os Xakriabá tomam a *perda da cultura* como um resultado das transformações e da repressão que os tornaram diferentes dos *antigos*. Os últimos, no entanto, deixaram uma série de legados para os índios do *tempo d’agora*; através de uma relação sócio-cosmológica os Xakriabá repensam a si mesmos através desses parentes distantes no tempo.

Presentes: dos antigos, finados e Outros

Os *antigos* são personagens de uma série de *histórias* contadas pelos Xakriabá nas quais são descritos como exímios caçadores de onças, gente capaz de *virar em bicho*, *índios velhos*, etc. Nas representações que os Xakriabá fazem dos *antigos*, estes sempre aparecem como “índios hiper-reais” (cf. Ramos, 1995): trajando roupas de palha, cobertos de adornos de penas, com lábios e orelhas perfurados, corpo pintado e também portando objetos como arcos, flechas, cachimbos e maracás. Os *finados* são *antigos* cujo nome e relação genealógica com os Xakriabá vivos ainda são conhecidos. Como afirmei anteriormente, a categoria *antigos* engloba a dos *finados*, mas separei ambas buscando facilitar a escrita e compreensão.⁵⁶

⁵⁶ Os Xakriabá chamam de *histórias* suas narrativas míticas. Alguns professores indígenas se incomodam com o fato de classificarmos-nas enquanto “mitos”, alegando justamente que os eventos das narrativas aconteceram de fato e que os “mitos” falariam justamente sobre o que não aconteceu. Outros se sentem confortáveis com a idéia de “mito” e a usam de maneira corrente. De qualquer forma, tomo essas narrativas xakriabá como o que elas seriam para eles: eventos de um passado não-datado. Muito do que é narrado nesses mitos tem uma dimensão atual, como a capacidade de algumas pessoas de *virar em bicho*, mas está relegada ao *segredo*.

Os *antigos* parecem ser compreendidos como os índios que os Xakriabá um dia foram. São parentes distantes no tempo, fora do alcance da memória genealógica dos índios. Essa relação, entre pessoas do *tempo d'agora* e aquelas do *tempo dos antigos* pode ser pensada através do parentesco, uma vez que os Xakriabá de hoje descendem daqueles de outrora, mas é estabelecida principalmente através das *histórias* e dos vestígios e conhecimentos deixados por eles. Essa relação entre os Xakriabá e os *antigos* pode ser remeteida àquela entre os *tsrunni* e os Piro, como descrita por Gow:

Tsrunnini ginkakle, “histórias da gente de antigamente”, são uma forma muito especializada de discurso, pois elas são a corporificação plena da temporalidade humana na fala. Sabem-se essas histórias porque elas foram contadas pelos *tsrunni*, “a pobre gente velha e morta” — os antepassados desconhecidos dos Piro hoje vivos. Tudo que os vivos sabem dos *tsrunni* lhes chega somente através das histórias a seu respeito contadas pelas pessoas mais velhas. Os velhos são a fonte dessas histórias porque eles próprios conviveram com pessoas mais próximas, no tempo, dos *tsrunni* (Gow, 1997, p.44).

As *histórias* tratam de eventos passados significativos, geralmente contendo elementos de sobrenatureza, feitos que os *antigos* eram capazes de realizar ou testemunhar e que são raros no *tempo d'agora*. Algumas *histórias* narram a transição de alguns *antigos* para a condição de *encantados*, como no caso da *história* da Onça Cabocla – a mais célebre de todas essas narrativas. A Onça Cabocla é mais conhecida por Iaiá Cabocla ou, simplesmente Iaiá, sendo referida pelos Xakriabá como “a avó de todos nós” – um indicativo do reconhecimento de uma relação de parentesco. Enquanto um *antigo* e *encantado*, a Iaiá é tomada como um ícone privilegiado dos Xakriabá, algo que reconhecem como integrante de sua *cultura*. Ela é parte das narrativas mais conhecidas, é uma figura que demarca a alteridade dos Xakriabá e de sua terra, uma entidade poderosa do Toré e do *trabalho de mesa*, além de uma ancestral comum. Os *presentes*, por sua vez, constituem um legado deixado pelos *antigos*, principalmente sob a forma de vestígios arqueológicos: pinturas rupestres, painéis, potes, lâminas e pontas de pedra, cachimbos e outros objetos encontrados com frequência na terra indígena e suas imediações. Padrões de pintura corporal e objetos de cerâmica feitos na atualidade encontram inspiração nos vestígios dos *antigos*.⁵⁷

⁵⁷ *Presentes dos Antigos* (2009) é o título de um filme documentário feito no âmbito do curso de Formação Intercultural de Professores Indígenas. Dirigido por Rânison e José Reis, ambos professores

São os *antigos* os detentores da *cultura* que os Xakriabá de hoje alegam ter *perdido*. Entre os Piro, uma série de aspectos de conhecimento também estão associadas aos *tsrunni* – termo que Gow por vezes traduz como “ancient people” – mas lembrá-los causa tristeza, uma vez que estão mortos:

Myths, songs, flute melodies, pottery forms, and painting styles are all aspects of knowledge of the ‘ancient people’. For contemporary people to have this knowledge is evidence of links to ascendant kin, but equally it evokes sadness. Such knowledge always refers to the dead, and focuses memory on the dead. To think much of the dead is to long for death itself (Gow, 1991, p.262)

Os antigos se fazem presentes ainda de duas formas: através dos *índios apurados* e seus *troncos antigos* e também nos *povos parentes* dos Xakriabá, os Xerente e Xavante. Como descrevi anteriormente, os *troncos antigos* representam aqueles que habitam o *meizinho* da terra, a partir de onde os Xakriabá foram se espalhando em diversas aldeias; dominam o *segredo* do Toré, sabem das *coisas do mato* e têm corpos que são tidos como mais parecidos com aqueles que teriam os *antigos*. Os *povos parentes*, por sua vez, possuem sua língua, objetos de arte, adornos pinturas e rituais. A relação dos Xakriabá com os *povos parentes* parece mediada pela captura de elementos como a língua, o grafismo ou mitos, remontando àquela que eles mantêm com os *antigos*. Essa relação não é impregnada por uma espécie de evolucionismo, que situaria os *povos parentes* no passado, mas antes um reconhecimento de que Xavante e Xerente detêm conhecimentos similares àqueles que os Xakriabá atribuem aos *antigos*. Cito um exemplo. Durante uma aula da FIEI, em agosto de 2009, uma professora pediu que os alunos representassem em cartazes seu território do passado. Prontamente, um grupo de jovens alunos Xakriabá fez um desenho que representava o parentesco entre os três povos indígenas, atestando que antes “*eram um povo só*”. Disseram então que os Xakriabá haviam perdido muitos de seus mitos e contaram o mito de origem xavante e,

Xakriabá, com o auxílio de Rafael Fares e Pedro Portella o documentário trata da conexão entre os Xakriabá e os *antigos* através das pinturas rupestres e o ritual do Toré. Esta não é uma expressão nativa e deve ser pensada como uma metáfora que uso para descrever os elementos e práticas dos *antigos* – a coloco em itálico por motivos de estilo. Ela contém um duplo caráter: indica a relação de dádiva implícita no legado dos *antigos* e sua presença no *tempo d’agora*. A terra, pela qual lutaram os Xakriabá, também pode ser pensada enquanto uma dádiva, o mais importante *presente* dos *antigos* e finados. O primeiro título sugerido pelos Xakriabá para o documentário foi *Casa dos Avós*, em referências às grutas onde se encontram as pinturas rupestres e são pensadas como morada dos *antigos*.

em seguida, a *história* da Onça Cabocla.⁵⁸

A relação com os *povos parentes* contém em si uma legitimidade, garantida pelo mútuo reconhecimento de uma ligação ancestral e pelo conhecimento que possuem de serem classificados como pertencentes à família lingüística jê e falantes do dialeto Akwén, No entanto, isso não impede que os Xakriabá se apropriem de elementos de outros povos seu processo de *levantamento da cultura*. Além disso, se a *cultura* é pensada como o conhecimento dos *antigos*, aquilo que sabiam os *finados* também a integra. Os *presentes dos finados* integram uma série de elementos que variam desde a fabricação de rapadura, as técnicas de construção de casas, a Folia de Reis, o jogo da *loa* entre outros. Esses elementos ainda são parte da vida dos Xakriabá e são pensados de maneira particular por estarem relacionados ao processo de *mistura*. Às vezes essa separação entre coisas dos *antigos* e dos *finados* se relaciona àquela entre *caboclos* e *baianos*, na medida em que os Xakriabá reconhecem que a *mistura* colaborou para fazer com que conhecimentos *de fora* fossem incorporados juntos às pessoas. Seu Emílio, por exemplo, conta que sanfona, a viola e outros instrumentos eram “*coisa novata*” nas Folias de Reis e na Festa de Santa Cruz – algo que ele também disse a Schettino:

Em torno da cruz maior desse cemitério, o seu cruzeiro definidor, ocorre a festa da “Santa Cruz”. Com duração de dois dias [...] conta com o levantamento de mastro, rezas, danças e comidas. Fazem quentão e farofa, dançam forró à noite. Informaram que “*antigamente esse festejo era de caixa e zabumba, o forro é novato*” [Emílio, Boqueirão: Dez. de 1996] (Schettino, 1999, p.133).

No entanto, esses instrumentos valorizados por aqueles que iam *trabalhar fora*, não deixam de ser entendidos como parte da *cultura*, uma vez que a Folia de Reis também é percebida dessa forma. O universo dos *antigos* e dos *finados* se conecta em muitos pontos, precisamente porque a *cultura* legada pelos primeiros não foi completamente *perdida*. A arte cerâmica, por exemplo, é percebida como algo que os *antigos* faziam e é também lembrada como uma prática que os mais velhos exerciam com maestria e que

⁵⁸ Num processo similar ao *levantamento da cultura* dos Xakriabá, os Pataxó também buscaram o contato com outros povos indígenas que consideravam seus *primos*, especialmente os Xerente e os Maxakali. A fabricação de “artesanato” dos Pataxó foi inspirada em peças trazidas dos Xerente e a língua foi recuperada a partir dos Maxakali (Cardoso, 2008, 88;141). Carneiro da Cunha afirma que os “Pataxó do sul da Bahia [...] mandaram alguns de seus membros aprenderem maxakali em Minas Gerais, para se afirmarem como índios” (Carneiro da Cunha, 2009, p.238). Grunewald afirma que esse aprendizado não foi proposital, e que alguns Pataxó aprenderam a língua por terem se refugiado na “área Maxakali” devido a um grande incêndio ocorrido nas terras Pataxó em 1951 (Grunewald, 2001, p.83).

poucos dominam nos dias de hoje. De fato, potes e panelas fabricados no Terreno dos Caboclos eram vendidos por eles nas feiras regionais, e toda sorte de vestígios cerâmicos, de urnas funerárias a cachimbos, pode ser encontrada com facilidade dentro da terra indígena.

Em alguma medida, a relação entre os *antigos* (mortos) e os Xakriabá (vivos) é também uma relação onde pesa a tensão entre identidade e alteridade. Identidade no sentido de que os vivos estão relacionados aos mortos por que descendem deles, têm seu *sangue*; alteridade porque os mortos são diferentes, não possuem corpos e pouco se sabe sobre o que desejam, o que faz com que as relações dos vivos com estes sempre devem ser cuidadosamente mediadas e estão cercadas de uma série de prescrições. Como no caso da relação com os *encantados*, aquela estabelecida com *gente morta* é perigosa, uma vez que ambos podem turvar os sentidos, causar pânico e mesmo ferir pessoas através de suas manifestações ou *aleivosias*: entre os Xakriabá, como para a maioria dos povos Jê, os mortos são Outros (Coelho de Souza, 2001; Carneiro da Cunha, 1978; Carneiro da Cunha, 2009b).⁵⁹

A partir dessa idéia, podemos pensar que o *levantamento da cultura*, quer busque elementos dos *povos parentes* ou dos *antigos*, é um processo intrinsecamente relacionado ao próprio princípio de socialidade xakriabá, prezando a relação com o Outro e o englobamento daquilo que é externo. Gradualmente, a idéia de *cultura* é transformada por essa tessitura constante de relações, uma vez que ela se altera permanentemente. É possível pensar que à medida que a *mistura* se consolida ela transforma uma série de elementos implicados no processo em *cultura* – como os conhecimentos trazidos pelos *baianos* ou os instrumentos musicais vindos de São Paulo, Mas, como no princípio de socialidade dos Xakriabá, permanecem as diferenças do que é incorporado.

Passei boa parte da manhã e da tarde conversando com Seu Emílio e assistido uma *aula de cultura* ministrada por ele. [...] Durante a aula percebi que ele cantava e dançava o que pareciam ser algumas *linhas de Toré* junto às crianças e quando comentei o fato ele disse que essas linhas

⁵⁹ Embora *antigos* e *finados* estejam mortos, sua relação com os vivos não é exatamente a mesma. A identificação dos *antigos* com os *encantados* é muito mais forte do que aquela dos *finados* porque, entre outras coisas, quanto mais *antigo* mais *encantado* se é. Falo um pouco mais do relacionamento entre os Xakriabá e a *gente morta* na terceira parte.

podiam ser cantadas com os mais novos “*porque não têm problema*”. Voltei ao Barreiro Preto com Odair e os outros pedreiros que estavam trabalhando nas fundações da “casinha de cultura” da Pedra Redonda. [...] Em determinado momento, Odair me disse “*Olha, a cultura de Emílio eu acho mais interessante, o que ele ensina pros meninos. [...] Porque o que eles ensinam aqui também é da cultura, mas a de lá é diferente.*” (Barreiro Preto, novembro de 2010)

Odair não foi o único nem o primeiro que escutei diferenciando a *cultura* ensinada por dois *professores de cultura* distintos. Tendo em vista que os *professores de cultura* ensinam conteúdos e práticas muito diversos (pintura corporal, rezas, arte cerâmica, etc) é comum que os Xakriabá se refiram a esses conteúdos como “*a cultura de fulano*”. O que nunca ouvi foi quem se referisse ao que estava sendo ensinado como algo diferente de *cultura*. Esse tipo de distinção também se faz presente durante as discussões dos *projetos de cultura*. Em junho de 2005, diante de uma reunião para discutir a construção da Casa de Cultura na aldeia Sumaré uma liderança de uma aldeia na região do Brejo do Mata Fome disse que a casa não deveria ser feita naquela aldeia. Quando indagado acerca do motivo dessa afirmação ele disse “*A cultura do povo daqui é a mais forte. Depois que vocês construírem vocês vão ver qual cultura é a mais forte*”.⁶⁰

O que percebi em campo foi a construção da idéia de *cultura* através das diferentes iniciativas do *levantamento da cultura*. A interação com a FUNAI e a busca por uma correspondência, em seus próprios termos, do ideal de “índio prístino” imaginado pelo senso comum e por alguns funcionários do órgão indigenista, foi um primeiro passo rumo à formulação da *cultura* pelos Xakriabá. Como procurei argumentar, só é possível falar em autoconsciência cultural a partir do contato com o diferente, sendo precisamente esse contato que proporciona a própria *retomada da cultura* – seja pela definição nativa do que seria parte da *cultura* xakriabá, seja através da captura de elementos dos Outros para dentro da *cultura*. Além disso, se os Xakriabá não se contentaram com o estigma de “aculturados”, também não se satisfizeram com as primeiras idéias que lhes foram apresentadas sobre o que seria próprio de sua *cultura*.

⁶⁰ Quando pensamos que a região do Brejo do Mata Fome está mais próxima do *meizinho* da terra, do lugar onde viviam os mais *antigos*, e que o Sumaré é uma região que foi ocupada por famílias de *baianos* sob a permissão do chefe Gerônimo Seixas Ferro, podemos tomar afirmações desse tipo como indícios de um “faccionalismo”. Não acho que esse tipo de análise seja a que melhor descreve a situação dos Xakriabá, uma vez que as categorias de *caboclo* e *baiano* são fluídas e que essas rivalidades políticas se dão em diversas esferas – muitas vezes dentro de uma mesma aldeia. É possível, no entanto, afirmar que o parentesco é a base da organização política xakriabá.

Afirmar que a noção de *cultura* se constrói no diálogo do Xakriabá com outras concepções do termo, mas acrescento que ela também é criada através do contato e incorporação do diferente. Na medida em que se concretizam os *projetos de cultura* e outras iniciativas, com a dos *professores de cultura*, a idéia de *cultura* dos Xakriabá também se transforma.⁶¹

Essa construção permanente da idéia de *cultura* permitiu que os Xakriabá não a limitassem aos sinais diacríticos do que seria considerado como “cultura de índios”. Cardoso (2008) afirma que houve entre os Pataxó um processo de mudança nos rituais e festividades, que ela interpreta como a busca por uma afirmação perante “a sociedade envolvente”. Como narra Seu Manuel, a busca intensa dos Pataxó por festas e danças dos *antigos* acabou por eclipsar outros aspectos de sua cultura:

Então é assim, então nós, lá onde nós morava, nós tinha nossas festa, só que não é essa festa que nós faz aqui hoje, depois que nós veio prá aqui, tanto nós, quanto eles, mudou o jeito da festa, porque o povo aqui diz, não, vocês têm que ter um cacique, vocês têm que apresentar a dança anterior de vocês, aí nós fomos buscar aquelas que os antigo fazia, aquelas festa antiga, pra apresentar aqui no Estado de Minas, e, e, adaptamos, né. (...) É. Mas lá, o que nós gostava mais, e, era o samba, cê já viu os, os Xacriabá dançando, brincando? (...) Nós lá, a nossa brincadeira era daquele jeito. (...) E, e, se eu soubesse que, que, existia essa brincadeira aí desde..., nós continuava no mesmo. (...) Trazia prá cá. E nós sabe fazer. Eu, por exemplo, eu, o Vavá, o Wardinho, nossa irmandade sabe, já os novo, num sabe (Cardoso, 2008, p.161-162, grifos meus).

Se a captura de elementos dos Outros é central na construção e *levantamento da cultura* xakriabá, não é possível deixar de enfatizar que o elemento da criatividade está envolvido: esteja ele relacionado à elaboração de teorias nativas, à criação de peças cerâmicas ou *design* de novos tipos de adornos. A *cultura* pode ser tomada como resultado da recusa em aceitar passivamente as idéias e ambigüidades do conceito de cultura, e sua elaboração é um processo criativo. De forma idêntica, os *presentes* não são aceitos ou capturados sem a sua submissão a um processo de transformação criativa que os torna passíveis de integrarem a *cultura* dos Xakriabá: de que adianta aprender a língua dos Xerente, as técnicas de pintura corporal ou fabricação cerâmica se estas não

⁶¹ Optei por chamar de “captura” essa apropriação de elementos dos Outros devido à relevância no ato de “capturar” nas relações dos povos ameríndios com seus afins potenciais – de quem capturam “nomes, cantos, adornos cerimoniais ou mesmo partes de corpos” (Andrello, 2006, p.62-63).

puderem se tornar a língua, a pintura corporal e a cerâmica dos Xakriabá?

A identificação de algo como pertencente aos Xakriabá tem algumas implicações em relação a noções de pertencimento e propriedade. “*Essa música aí é nossa também, sabia?*” foi o que me disseram alguns Xakriabá enquanto assistíamos um concerto de violas na televisão. A transformação *da cultura* dos Outros em *cultura* xakriabá passa pela efetivação dessa noção de pertencimento, da incorporação desses elementos ao que é a *cultura*. A criatividade é importante na medida em que opera como um dos elementos centrais dessa transformação.

Há outros casos em que conhecimentos ou *cultura* nativos estão relacionados a questões de propriedade – situações que apresentam uma complexidade extrema quando associadas a questões como *fair use* ou *copyright*. Brown (2003) analisa o caso de artistas aborígenes, notavelmente Johnny *Bulun Bulun*, cujos grafismos foram usados sem sua permissão para produção de estampas. Além do não respeito à autoria de *Bulun Bulun*, o caso tinha outras implicações mais sérias: os grafismos dos aborígenes australianos têm ligação com a terra que os diversos grupos habitam, uso ritual e significados cosmológicos que não devem ser revelados. Além disso, a arte de *Bulun Bulun* movimentava dinheiro e, na medida em que não era considerada uma criação individual, gerava retorno financeiro para todo seu grupo: o grafismo era uma propriedade coletiva. Carneiro da Cunha (2009a) também explora a complexidade na discussão dos direitos intelectuais do *kampô*, mais conhecido como “vacina de sapo”, reivindicados por diversos povos indígenas Pano e Aruak do interflúvio Ucayali-Juruá, região de fronteira entre o Brasil e Peru. Como chegar a um consenso quanto ao uso do conhecimento associado ao *kampô*, na medida em que os diversos povos da área tinham um intercâmbio intenso de conhecimentos?

As questões de propriedade intelectual e cultura parecem extremamente férteis quando pensadas a partir do ponto de vista dos povos ameríndios, pois a os “bens culturais” freqüentemente têm uma origem exógena ou mesmo extra-humana, como é possível observar nos diversos mitos transcritos nas Mitológicas, especialmente em “O Cru e o Cozido” (Lévi-Strauss, 2004). Coelho de Souza (2007) chama a atenção para esse fato, enfatizando o caso dos povos Jê:

De modo geral, a mitologia dos Jê setentrionais corrobora fartamente a idéia de que a constituição da sociedade humana dependeu da aquisição de elementos no "exterior", isto é, originalmente possuídos por não-humanos: assim o fogo roubado do jaguar, as plantas cultivadas doadas pela mulher-estrela, o milho revelado pelo rato, os nomes trazidos por um xamã que foi viver com os peixes, ou obtidos de canibais... Isso se aplica igualmente às cerimônias, sendo que, neste caso, o processo de aquisição está longe de encerrado e, como no terreno da cultura material, novos itens não só foram apenas recentemente incorporados, como continuam a sê-lo. Essa incorporação de coisas alheias ao repertório cerimonial se estende também a objetos e costumes não-indígenas. Matérias-primas, bens/objetos, cantos, e "cerimônias" inteiras podem ser assim adotados (Ibid, p.11).

Carneiro da Cunha (2009a) afirma que os povos amazônicos e melanésios compartilham a idéia de cultura como empréstimo, como conquista, como apropriação. Há um prestígio associado aos bens exóticos, cuja força motriz teria raiz no princípio da incorporação do diferente, relacionado ao princípio da “abertura para o Outro” como desenvolvido por Claude Lévi-Strauss em “História de Lince” (1993). Trazer, domesticar e incorporar o Outro são vetores da transformação, através dos quais os povos indígenas compõem seu socius em permanente mutação. Num de seus mais célebres ensaios, Viveiros de Castro fala sobre o conflito entre o princípio de incorporação do diferente dos povos ameríndios e o conceito antropológico de cultura:

Nossa idéia corrente de cultura projeta uma paisagem antropológica povoada de estátuas de mármore, não de murta: museu clássico antes que jardim barroco. Entendemos que toda sociedade tende a perseverar no seu próprio ser, e que a cultura é uma forma reflexiva deste ser; pensamos que é necessário uma pressão violenta, maciça para que ela se deforme e transforme. Mas, sobretudo, cremos que o ser de uma sociedade é seu perseverar: a memória e a tradição são o mármore identitário de que é feita cultura (Viveiros de Castro, 2002, p.195).

Se no universo dos povos ameríndios e melanésios o que chamamos de cultura envolveria aculturação, é importante pensar que os conceitos nativos de *cultura* podem enfatizar a incorporação do Outro e a transformação. Capturar/incorporar e criar, no entanto, não podem ser compreendidas como ações antitéticas. Lagrou (2009) discorre acerca da noção de criatividade entre os povos ameríndios para enfatizar justamente o poder de capturar, traduzir e transmitir: é através da relação que se dá o ato criativo (Ibid, p.22).⁶²

⁶² Isso é radicalmente diverso de alguns conceitos ocidentais de criação e criatividade, sobretudo aqueles

“Criatividade” aparece junto à “diversidade cultural” como aspectos a serem protegidos por meio das políticas de salvaguarda ao patrimônio cultural imaterial (IPHAN, 2006, p.01). Wagner (1981) fala do aspecto criativo da capacidade do antropólogo em exprimir a diferença como cultura (inventar uma cultura), mas essa criatividade não lhe é exclusiva. O antropólogo inventa os nativos como os nativos inventam o antropólogo: dizer que outras culturas não são criativas é parte de um esforço colonizador em torná-las subservientes à nossa. O que há são diferentes estilos de criatividade (que também são estilos de entendimento, simbolização, construção do mundo) que caracterizam a capacidade de invenção humana. Representar por si só já é uma forma de criatividade:

Representation in itself defines a form of creativity, for it involves the representation of elements, objects, ideas or images in some meaningful way, that is, through the mediation of words, pictorial styles, or other symbolic resources of a culture. In a sense these representational forms are the "masks" that any meaningful expression must assume [...] (Wagner, 1972, p.04).

Criatividade é algo inerente à “invenção da cultura” como proposta por Wagner. As formas de representar constituem “máscaras” na medida em que são aquilo de que o símbolo se traveste e, em certa medida lhe concede significado. A figura da “máscara” em Wagner pode estar associada à idéia de ilusão, mas não à de falsidade ou inautenticidade. Ele chama de “mascaramento” o processo que permite pensar a invenção como convenção, o que é necessário uma vez que a convenção é aquilo que resolve o mundo transformado pela invenção em algo reconhecível.

Ao tomar os *presentes dos antigos* e transformá-los em *cultura* ou ao capturar elementos da *cultura* dos Outros, os Xakriabá inventam no sentido que Wagner dá ao verbo. Tomando criatividade como algo intrinsecamente relacional, podemos compreender a captura dos *presentes dos antigos* e da *cultura* dos parentes como um processo de criação, de invenção da *cultura*, no qual os Xakriabá aparecem como senhores de seus significados.

que fundamentam o *copyright*, nos quais o autor é pensado como um criador solitário, cujo trabalho depende exclusivamente de seu talento e força de vontade. Esses conceitos têm sido repensados após a popularização da “cultura do remix”, do movimento do Software Livre e do compartilhamento, legal ou ilegal, de obras autorais na Internet (Savazoni & Cohn, 2009).

A escola indígena tem uma importância muito significativa para os Xakriabá. Ela representa uma das mais importantes mudanças do *tempo d'agora*, a conquista do direito à educação, antes negligenciada pelas autoridades em nível estadual, municipal e federal – e também a conquista da educação diferenciada. Além disso, o Programa de Implantação das Escolas Indígenas, criado pela Secretaria de Estado da Educação de Minas Gerais (SEEMG), proporcionou aos Xakriabá um intenso intercâmbio com diversos povos indígenas, especialmente entre os envolvidos no programa: Aranã, Caxixó, Krenak, Maxakali, Pataxó, Xakriabá e Xukuru. Esse intercâmbio sempre é referido pelos professores indígenas como um dos aspectos mais importantes do PIEI. Kanátýo, professor e liderança pataxó, me contou que “*antes da escola não existia o índio*”, afirmando que os Pataxó não compreendiam muito bem a idéia do que era “ser índio” porque tinham um contato muito restrito com outros povos indígenas. A inserção da temática indígena na escola também foi valorizada pelos professores Xakriabá, como escreve a professora Cristina de Oliveira em seu memorial.⁶³

Hoje eu tenho mais liberdade com meu povo e alunos, através da escola diferenciada. Eu sei como ensinar meu povo a ter uma vida melhor e a resgatar nossa cultura cada vez mais. **Sinto que as crianças estão crescendo muito com esse saber dos nossos antigos. Nós já estávamos esquecendo o que é ser índio. Porque nuns tempos atrás nós não sabíamos da nossa realidade.** A gente estudava com o professor branco, mas ele não valorizava as nossas histórias, os nossos costumes e não respeitava as nossas tradições (*apud* Pereira, 2003, p.55-56. Grifos meus).

E como afirma o professor indígena Vanginei Silva Xakriabá em um texto de sua autoria:

A implantação da educação indígena diferenciada de Minas Gerais, a partir de 1996, com a intensa participação dos mais velhos, tanto das etnias de Minas Gerais quanto de outras etnias do Brasil, e palestras que muito conscientizaram todos os participantes e, **certamente, o contato com outros povos fez que todos voltassem a refletir sobre a cultura** [...] Hoje a pintura, as danças, as músicas e não só os usos de adereços, mas também a produção, estão muito fortes no dia a dia dos Xakriabá (Xakriabá, 2005, p.135, grifos meus).

⁶³ O memorial é um tipo de recurso pedagógico que visa estimular o estudante a construir uma narrativa de sua história de formação.

O PIEI trouxe infra-estrutura, sob a forma de grandes escolas construídas em aldeias indicadas pelo *finado* cacique Rodrigo, e também o ideal da escola diferenciada. Os professores, agora jovens treinados para lecionar, contrastavam com aqueles do momento anterior: no *tempo dos antigos* havia mestres itinerantes que *ensinavam as letras* em troca de dinheiro e mercadorias; mais recentemente, no período de *luta pela terra*, professores lecionavam em escolas improvisadas, muitas vezes em suas próprias residências, sendo remunerados pela prefeitura municipal de Itacarambi. A implantação das escolas formalizou a possibilidade dos Xakriabá estudarem sem a necessidade de viver longe dos familiares e transformou sua relação com a escrita e com a fala, como afirma Seu Estácio, liderança da Aldeia Caatinginha:

[Seu Estácio]: *A escola, como eles falam que facilitou mais a dificuldade das pessoas de pedir outras pessoas que tinham estudado em outros cantos lá fora, que tinha a terceira (série), nem a quarta não tinha direito, ainda tava meio leigo. É. Pra lê alguma coisa que vi(e)sse de fora, alguma carta que vi(e)sse de fora pra reconhecer. Explicava umas coisas que ele pudesse entender, o que ele não pudesse entender ele não passava. Então isso pra nós era um pouco difícil. Então quando a gente reuniu o pessoal [...] criou essa escola lá do Parque do Rio Doce, e reforçou a reserva indígena Xacriabá. Essa reserva, ela reforçou mais no grupo de estudo, que hoje já tem adulto velho que nunca estudou, já sabe assinar o nome dele, já tá sabendo, e recresceu mais as criança da comunidade que antes não sabia de nada e hoje sabe muita coisa. **Então a brabeza que o povo tinha com a escola fez amansar. A escola amansou aquela historia do povo esconder de um, esconder de outro.** Não, hoje não, não esconde de ninguém mais, que hoje as criancinhas que já nascem já estão caminhando na frente pra está falando, porque já tem uma atividade muito bom da escola. Quando eles não estão lá participando da escola, estão mais os outros na casa que eles estão estudando, passando pra eles, eles estão tomando conhecimento a mesma coisa (Fernandes, 2008, p.28-29, grifos meus).*

Esse aspecto do *amansar* ou *civilizar* é visto de maneira positiva, ainda que seja um contraponto ao comportamento dos *caboclos apurados* e *dos antigos*. Embora os Xakriabá dêem grande importância à discrição e ao silêncio, atitudes dos mais velhos e dos *antigos* como a de se esconder de estranhos, não são necessariamente valorizadas. Viegas afirma que a idéia de o “caboclo legítimo” ter uma atitude orientada pela desconfiança também é encontrada entre os Tupinambá de Olivença:

Uma dimensão central a esta estética de ação dos Tupinambá de Olivença é o fato de que as personalidades mais “cismadas” são exatamente

aquelas dos “caboclos puros” ou “caboclos legítimos” e, ao mesmo tempo, ser “cismado” não é necessariamente motivo de orgulho (Viegas, 2007, p.185).

A única virtude nos atos de se esconder e se recusar a fazer contato com Outros é sua associação com a idéia de *apuração*, já que essa atitude é considerada pelos Xakriabá como uma limitação. “As pessoas achavam que não tinha índio aqui porque eles escondiam... era só chegar gente estranha que eles iam fundando pros matos” me disse Seu José. Como afirmei anteriormente, a *mistura* trouxe outros tipos de gente e outros tipos de conhecimentos e a transformação decorrente dela é tanto um elemento que afasta os Xakriabá do ideal de *apuração* quanto o que tornou possível a vitória na *luta pela terra*. Quando Seu Emílio ou Seu Estácio afirmam que os Xakriabá *amansaram* ou *pegaram civilidade* eles estão falando sobre transformações relacionadas à *mistura*, ao *ser tomado pelo mundo*, e outros aspectos que são entendidos como positivos. Entre os Piro a escola também tem um papel central na *Comunidad Nativa* e a educação escolar é entendida como *civilizadora*:

Educational accomplishments such as reading, writing, and counting are more practical in their focus. People who cannot read or write, who cannot count, and who cannot speak Spanish well are people who ‘have not civilized themselves’ (*que faltan civilizarse*), and they are also at the mercy of those who do possess such accomplishments. It is said of such people that *no saben defenderse*, ‘they do not know how to defend themselves’ (Gow, 1991, p.233).

Quando os Piro se descrevem como *gente civilizada* eles se referem ao seu protagonismo e libertação do regime do *caucho*. Nesse sentido se a escola é *civilizadora* é porque o conhecimento que ela traz proporciona meios para a não-dependência e a autonomia. Na medida em que Seu Estácio destaca que os iletrados dependiam dos letrados para ler uma carta, por exemplo, o que Gow afirma para o caso dos Piro pode ser dito em relação ao significado da escola entre os Xakriabá. Lembrando que a aliança formada entre o *finado* Manelão e o *finado* Gerônimo tinha como base o domínio da escrita e da habilidade de *plantar muita roça*, conhecimentos valorizados pelos *caboclos*. Essa valorização de conhecimentos exógenos dá poder aos jovens, contrastando com um panorama no qual os *mais velhos* eram a maioria absoluta das lideranças. O cacique Domingos, o prefeito José Nunes e grande parte dos Xakriabá em posições de poder são relativamente jovens.

Tais alterações dizem respeito ao fato, por exemplo, das crianças desenvolverem atividades que muitos adultos não dominam, invertendo assim padrões de interação tradicionais onde as gerações mais jovens são socializadas a partir da experiência dos adultos. Em diferentes situações, um dos efeitos do início sistemático da frequência escolar se verifica no fato de que as gerações mais jovens passam a ter um papel de liderança e as próprias crianças passam a ter acesso a bens culturais – como a escrita – que seus pais não dominam (Gomes et alli., 2008, p.18).

Nesse panorama, o que implica trazer a *cultura* para dentro da escola? A pesquisa de Pereira (2003) procurou perceber como a educação diferenciada estava sendo construída dentro das escolas, e também sobre o que ela chama de “práticas culturais” (pintura das casas com pigmentos de *toá* e o jogo de *loa*) dos Xakriabá da aldeia Caatinguinha. A autora tenta traçar a relação entre a escola e “a cultura” dos Xakriabá, expressa nessas práticas que ela toma como sinais diacríticos da aldeia onde pesquisou. Por outro lado, Pereira descreve muito bem a maneira particular como as aulas ocorriam na Caatinguinha durante o período de sua pesquisa: lecionadas em locais improvisados, nos quais a participação é aberta e o processo de ensino parece absolutamente informal. Embora o caso da Caatinguinha fosse peculiar, por se tratar de uma aldeia que nunca abrigara uma escola antes, é possível dizer que alguns aspectos observados por Pereira podem ser aplicados às escolas xakriabá como um todo. Do ponto de vista organizacional, a escola xakriabá é a mais conservadora dentre aquelas dos povos indígenas do estado de Minas Gerais, obedecendo a maioria das normas e procedimentos da SEEMG (Gomes, 2006, p.320-321). Isso não impede que elas agreguem outras pessoas além de alunos e professores: a merenda muitas vezes é servida para qualquer um que deseje comer, as dependências estão sempre cheias de gente e ali se realizam reuniões de associações e festas. A escola também tem peso sobre a vida dos Xakriabá, uma vez que influencia intensamente as interações entre adultos e crianças.

Com a instituição da escola indígena Xacriabá, ocorrem muitas mudanças na organização social e no cotidiano de vida das comunidades. O funcionamento regular das escolas estaduais indígenas trouxe mudanças profundas não só para as formas de contato com o Estado e gestão das escolas, mas também para o cotidiano de vida crianças e das famílias. [...] Com a instituição da escola indígena, e seu caráter obrigatório, assumido também pelas lideranças locais, a escola passa a ser um espaço social diferenciado dos demais na vida cotidiana, e que ocupa uma parcela significativa do tempo das crianças que a frequentam. Esse movimento não acontece sem resistências e contradições, pois a

experiência em relação à escola apresenta uma grande diversidade nas diferentes aldeias, algumas das quais são até hoje formadas na sua totalidade por pessoas adultas analfabetas, enquanto outras já contavam com a presença de prédios públicos construídos para as escolas desde os anos 80 (Gomes et alli.,2008, p.17).

Nesse contexto, os *professores de cultura* surgem como ícones do ensino diferenciado e, mais que isso, como atores importantes no processo de *levantamento da cultura*. O cargo de *professor de cultura* foi criado em 2005 por demanda dos povos indígenas de Minas Gerais com a intenção de trazer para dentro das escolas aqueles que sabiam sobre a “cultura” de seus respectivos povos, mas não eram formados como professores. Os Xakriabá puderam empregar nas escolas professores sem educação formal, mas capazes de ensinar *cultura*: anciões, artesãos, festeiros, lideranças, pajés e também jovens engajados no *levantamento da cultura*. Em campo, conheci diversos *professores de cultura* e acompanhei algumas de suas aulas, além de ter a oportunidade de ver como o tema da *cultura* era trabalhado pelos demais professores. Como afirmei antes, o conteúdo lecionado pelos *professores de cultura* é muito diverso, o que contribui para a identificação desse conteúdo com a idéia de *cultura*, pois *cultura* é o que ensina um *professor de cultura*, não importando se ele fala sobre a maneira como viviam seus avós, se ensina a fabricar *artesanato* ou se trabalha com cerâmica.

As decisões sobre quem serão os *professores de cultura* pesam sobre a diretoria das escolas e as lideranças das aldeias. A nomeação de um *mais velho*, um artesão ou um pajé para o cargo de *professor de cultura* ocasiona reações interessantes, como aconteceu quando indicaram Vicente para ser o *professor de cultura* na aldeia Caatinguinha. Trata-se do mais jovem entre *curadores/pajés* da TIX e também um dos mais respeitados, por ter aprendido o que sabe com o avô, o *finado* Inocêncio. Vicente conhece muito sobre os *remédios do mato*, sejam eles de origem animal ou vegetal, e também sabe rezas e bênçãos como poucos em sua idade. Quando estive em sua casa, ele me mostrou que estava construindo um local, uma *Casa da Medicina*, para atender pessoas que o procuravam para serem benzidas ou para obter receitas de *remédios do mato*. Conversamos por algumas horas e Vicente me contou que quando esteve trabalhando no corte de cana nos estados de São Paulo e Mato Grosso do Sul ele conheceu muitas cidades e até outros países (Paraguai e Bolívia). Passou muito tempo cortando cana e levando outras pessoas da Caatinguinha com ele. Durante a minha visita, Vicente me mostrou uma série de objetos que guardava em sua casa e se referia a

eles como *coisas da cultura* : cachimbos, saias de palha, cocares, chocalhos, entre outros objetos. Antes de nosso encontro, numa reunião do projeto Casa de Cultura, no início do mesmo ano, Vicente comparecera pintado e trajado com esses objetos *da cultura*. Em nossa conversa, ele mencionou que desejava ter uma filmadora para registrar alguns elementos da *cultura* da Caatinguinha e que estava tentando criar condições para que as pessoas sempre pudessem visitar a ele e a outros *curadores* antes de serem encaminhados ao sistema de saúde da FUNASA. Na escola da Caatinguinha vi que a questão dos *remédios do mato* estava sendo trabalhada com os alunos, uma vez que havia vários cartazes descrevendo as plantas e informando sua utilidade.⁶⁴

Todas essas iniciativas que estavam ocorrendo na Caatinguinha tinham ligação com o *levantamento da cultura*, mas exceto pelo salário de *professor de cultura* de Vicente, não eram financiadas por qualquer projeto em específico. Em decorrência de uma piora no estado de saúde de Seu Estácio, tradicional liderança da Caatinguinha, Vicente havia sido indicado para assumir o papel de liderança, seguindo um padrão de sua aldeia em que as figuras de liderança são escolhidas entre os que sabem benzer. Mas, o mais impressionante em relação a todas essas iniciativas da Caatinguinha é que, num primeiro momento, Vicente havia recusado o cargo de *professor de cultura* por não se julgar capaz de dar *aulas de cultura*. No entanto, o que estava em jogo não era a sua capacidade em dominar e transmitir conhecimentos que integram o que os Xakriabá chamam de *cultura*, mas em associar aquilo que sabia com a noção de *cultura*. Nesse sentido, a *cultura* de Vicente, composta por seu conhecimento dos *remédios do mato*, era o que ele ensinava em suas aulas naquele momento. Professores diferentes ensinam diferentes aspectos da *cultura*.

“*Eu não sei dessas coisas que o Jair [outro professor de cultura] sabe. Eu trabalho é com a vida nossa de antigamente, até de como era o estudo*”, afirmou Dona Antônia, *professora de cultura* da Rancharia. As *outras coisas* às quais ela se referia eram a fabricação de saias de embira (fibra tirada de uma série de palmeiras diferentes) e colares. Ela dividia com Seu Jair a responsabilidade pelo ensino de *cultura* porque ele dominava um conteúdo diferente, e o contrário também era verdade: Seu Jair é filho de mãe Xakriabá, mas crescera longe dali e não conheceu a *vida de antigamente* a que se

⁶⁴ Os *remédios do mato* também são chamados de *remédios dos antigos*.

refere Dona Antônia. No entanto, Seu Jair e sua família são peça fundamental na recuperação da língua xakriabá uma vez que sua mãe, a *finada* Dona Dejanira, é considerada uma das poucas pessoas que detêm conhecimento da língua.

No Barreiro Preto e no Sumaré, as aulas de “Práticas Culturais e Artes” que presenciei envolviam o trabalho com a Folia de Reis, com a cerâmica, com a comida *dos antigos*, além do levantamento de alguns aspectos da vida dos Xakriabá como *sinais* (espécies de agouros) e prescrições alimentares.⁶⁵ Muito do conteúdo das aulas estava associado a outras iniciativas, especialmente *projetos de cultura* ou percursos acadêmicos, uma vez que os professores freqüentemente estão envolvidos nessas iniciativas. Seu Nicolau, *professor de cultura* e atual presidente da Associação Indígena Xakriabá da Aldeia Barreiro Preto (AIXBP), sempre procurava trabalhar com os alunos temas caros aos projetos que a associação estava executando. O mesmo faziam Dona Dalzira, considerada uma das mais habilidosas ceramistas dos Xakriabá, e Nei, seu filho e também ceramista. Assim, muitas das atividades relacionadas aos *projetos de cultura* das quais tomei parte durante o trabalho de campo também eram *aulas de cultura*.

Em geral, as *aulas de cultura* são conduzidas em torno da prática ou conhecimento escolhido, não havendo muitas interrupções por parte dos professores. O método adotado pelos professores é começar passando instruções e depois realizar a atividade que querem ensinar aos alunos, que após algum tempo de observação também tomarão parte nela. Trata-se de um modo de aprendizado típico dos Xakriabá, onde quem ensina simplesmente passa a realizar a tarefa esperando que aquele que o acompanha consiga fazer o mesmo depois de algum tempo. Essa relação entre “quem ensina” e “quem aprende” é reproduzida na transmissão dos mais diversos conhecimentos: do trabalho na roça ao ato de guiar veículos automotivos. Gomes (2008) relaciona esse processo com a vida das crianças e jovens no cotidiano da aldeia: eles se encontram sempre numa posição de potenciais aprendizes, pois se pressupõe que são menos competentes na realização de uma série de atividades – o que, como dito anteriormente, se inverte em relação a uma série de conhecimentos exógenos como, por exemplo, a operação de

⁶⁵ A idéia de que as prescrições alimentares seriam *cultura* se consolidou através da leitura de um livro organizado pelos Yawanawá e intitulado “*Costumes e Tradições do Povo Yawanawá*” (Vinnya, Aldaiso et alli, 2006), onde dedicam um capítulo inteiro a “preferências e regras” alimentares.

aparelhos eletrônicos.⁶⁶

Essa dinâmica de interação entre mestres e aprendizes nas *aulas de cultura* era interessante mesmo para mim, que freqüentemente me encontrava numa posição de completo leigo no que estava sendo feito: é possível afirmar que eu estava “aprendendo *cultura*” tanto quanto os jovens alunos de meus colegas Xakriabá. Numa dessas ocasiões eu estava ajudando os professores indígenas na fabricação de tijolos refratários a serem usados na construção de um forno para queima de peças e telhas de barro na aldeia Pindaíbas. Era uma atividade ligada ao projeto “*Revitalização das Práticas Artesanais...*” que deveria acontecer em forma de mutirão e, no entanto, aqueles que estavam presentes ali eram majoritariamente professores (dois eram *professores de cultura*) e alunos. Devíamos *cortar* 3500 tijolos, misturando uma porção de serragem para cada duas de barro. O trabalho de cavar o chão é pesado e é necessário ter habilidade para conseguir a consistência ideal do barro e tirar os tijolos da forma sem que se desmanchem. Tão logo o trabalho começou os professores que tinham experiência na fabricação de tijolos tomaram a frente, seguidos por outros professores. Junto aos jovens e crianças, eu observava o trabalho e tirava algumas fotos que seriam usadas no relatório do projeto. A cada vez que eu tentava fazer alguma coisa, de maneira desajeitada, encorajava um jovem ou criança a tentar também – já que minha iniciativa era a de um completo inexperiente. Numa segunda ocasião, durante uma aula de artes focada na fabricação e desenho em telhas, o processo também foi similar, mas dessa vez foram os alunos que me encorajaram a tentar *cortar* telhas.⁶⁷

Desde que soube da existência do cargo dos *professores de cultura* eu pensava a respeito do que implicava “ensinar *cultura*” no âmbito escolar. Tratar-se-ia de um deslocamento de contexto? Seria algo similar ao que fazemos quando criamos instituições culturais e museus onde transformamos cultura em Cultura através de sua institucionalização (Wagner, 1981)? O que percebi, no entanto, foi que as *aulas de cultura* constituem um momento onde se *aprende cultura*, e que algumas vezes pouco diferem dos momentos em que a *cultura* seria aprendida fora do âmbito escolar. As

⁶⁶ O que remete à interação nomeada por Teixeira (2008) deu o nome de “reciprocidade intergeracional”, mencionada na primeira parte do texto.

⁶⁷ Essa relação pouco formal entre aprendizes e mestres é perceptível diante da pergunta “*com quem você aprendeu isso?*”. Como resposta o interlocutor aponta alguém como mestre para mais tarde dizer que “*Eu vi fulano fazendo, mas aprendi mesmo foi fazendo sozinho*”.

aulas de cultura, especialmente as aulas práticas, agregam pessoas que não são alunos ou professores – mesmo porque quase sempre estão associadas a outras iniciativas, como os *projetos de cultura*. Estes tomam parte da atividade ou ficam à volta dela interagindo com os alunos e professores; os alunos por sua vez, não são obrigados pelos professores a tomar parte e fazem o que querem da maneira que desejam. Pode não haver qualquer diferença entre *cortar* tijolos ou fazer cerâmica numa *aula de cultura* e fora dela; o que muda é o propósito, a inserção daquele ato na vida dos Xakriabá: antes se fazia tijolos apenas para construir casas, agora eles também são feitos porque se tornaram uma expressão da *cultura* xakriabá. Wagner afirma que o antropólogo metaforiza vida como cultura, na medida em que transforma o que vivem os nativos que estuda em cultura e também porque passa a enxergar sua vida como cultura em decorrência do choque cultural, do contraste.

No início de 2008, assisti ao vídeo de formatura da primeira turma de alunos do ensino médio da escola indígena. Pintados, paramentados com roupas de palha e cobertos de adornos corporais, os alunos se dividiram entre juramentos de formandos, discursos de autoridades e danças e cantigas da *cultura*: formar-se como aluno da escola diferenciada implica dominar conhecimentos *do branco*, mas também se formar como índio, aprender *cultura*. A centralidade que a escola adquiriu na vida dos Xakriabá faz com que ela seja um espaço fundamental no processo *levantamento da cultura*. Se a *cultura* é pensada a partir do contraste, do contato com o Outro, a escola diferenciada também é um espaço privilegiado de construção da *cultura*, já que seus processos fortalecem o contato dos Xakriabá com os outros povos, conhecimentos e contextos.⁶⁸

Artesanato: dos adornos corporais

Uma das principais expressões da *cultura* nos Xakriabá é fabricação e o uso de adornos corporais, que os xakriabá chamam de *artesanato*.⁶⁹ Edvaldo foi o primeiro Xakriabá

⁶⁸ Esse lugar da escola diferenciada não é exclusivo dos Xakriabá. Os Pitaguary, povo indígena do Ceará, se referem à escola diferenciada como o “*lugar de fazer índio*” (Sousa, 2008).

⁶⁹ *Artesanato* é uma categoria que engloba mais que os adornos corporais. *Fazer artesanato* pode ser uma referência à manufatura de gamelas, colheres ou cestos. Mas na medida em que os adornos são referidos coletivamente como *artesanato* e essa palavra é usada quase que exclusivamente para designá-los, tratarei *artesanato* como uma categoria nativa dos Xakriabá para os adornos corporais. Estes também podem ser referidos como *enfeites*, e o ato de usá-los como *enfeitar*. Para todos os efeitos, penso nas peças produzidas pelos Xakriabá enquanto objetos de arte indígena assumindo que não há uma diferença nativa entre “arte e artefato”, uma vez que não há uma separação radical entre objetos produzidos para uso e

que encontrei em São João das Missões, em junho de 2005 durante a semana das festividades de São João. Na ocasião ele estava coberto de adornos: um enfeite labial de madeira, dois alargadores de osso nas orelhas, vários colares e braceletes. Como me disse na época, ele havia fabricado a maioria dos adornos e havia recebido alguns de presente de outros artesãos Xakriabá e também de outros indígenas. Edvaldo havia se formado como professor indígena através do PIEI e integrava o Conselho Estadual de Saúde Indígena, viajando com frequência para cumprir as funções da segunda ocupação. Em 2005 ele contou que havia parado de fabricar *artesanato* por ter assumido, naquele ano, a função de Secretário Municipal da Saúde da administração de São João das Missões. Eu não conversaria novamente com Edvaldo pelos próximos dois anos seguintes, mas sua imagem contrastaria com a maioria dos Xakriabá que eu encontrei durante esse intervalo de tempo: a maioria deles não usava qualquer adorno. Estes eram usados principalmente por figuras de liderança e pelos artesãos que os fabricavam. Mesmo esse uso restrito era algo relativamente novo entre os Xakriabá, como atestaram Edvaldo e Seu Emílio:

Edvaldo: *Então assim, foi o tipo e mudança que até eu senti, assim, que foi muito rápido, né. Quem discriminava, hoje usa, né. Então, já acha bonito. Agora isso precisa mesmo de alguém ter que mostrar, que prova que isso é bom é bom pra gente. Que isso é parte da nossa cultura, né. Isso é uma coisa que não foi nós que inventou, isso já vem dos antigos. Até os velhos mesmos até deixou de usar, né.*

Emílio: *Pela vergonha.*

Edvaldo: *É, pela discriminação que tinha, né. Aí deixou de usar. [...]*

Domingos: *Os mais velhos não usava era com medo...*

Emílio: *Do perseguidor, da perseguição.*

Domingos: *É.*

Edvaldo: *Aí foi aqui, eu lembro, até que na época eu tinha uns quinze anos, foi um pouco antes de eu ir para São Paulo, e que isso era forte demais, a discriminação. Era tão forte a discriminação que a gente tinha vergonha de falar que era índio. Inclusive aqui, não só aqui nos Xacriabá, mas nas cidadezinhas fora aí, a gente tinha até vergonha de falar que era Xacriabá. Que era uma espécie de perseguição mesmo. Já hoje, a gente fala isso com franqueza mesmo, com firmeza (Xakriabá, 2005, p. 32-33).*

A idéia do abandono dos adornos e da pintura por “vergonha” ou “perseguição” têm ampla difusão entre os Xakriabá, sendo apontada como uma das causas para a *perda da cultura*. Conversei com diversos artesãos acerca do uso dos adornos e eles dizem não se

contemplação (Lagrou, 2009, p.14).

lembrar de ninguém que usasse o *artesanato* e dizem que os velhos que tinham essa memória também já haviam falecido. “*Eu lembro de gente usando colar de Lágrima-de-Nossa-Senhora [Coix lacryma-jobi L.]... e as mulheres também andavam com lenço na cabeça*” me falou Marcelo, um professor indígena que têm pesquisado a fabricação e o uso do artesanato entre os Xakriabá.⁷⁰ Salvino, artesão da aldeia Morro Falhado, também falou o mesmo: “*Artesanato é coisa dos mais antigos mesmo. Agora que voltou*”. Os “*velhos*” referidos por Edvaldo são os *antigos*, que deixaram de ostentar o *artesanato* por perseguição e preconceito – o mesmo que os Xakriabá sofreram quando voltaram a usá-lo, no final da década e 1970. O retorno do uso e da produção do *artesanato* tem estreita ligação com a *luta pela terra*:

Entrevistador: *Seu Emílio, porque 1979? O que tinha em 70 que o senhor achou de começar isso?*

Emílio: *Foi o tempo que nós começamos a lutar. Eu fui pra... Teve uma ocasião que nós reunimos um grupo pra ir em Brasília. Rodrigo já tava indo, aí chegou... Nada de decisão sobre a terra. Aí reunimos um grupo para ir pra Brasília para conversar com o Ministro da Justiça. [...] Aí nós reunimos, aí nos fomos fazer artesanato pra usar, pra levar pra apresentar, fazer fotos, essas coisas. Tem foto ainda dessa época né (Ibid., p.27-28).*

A perseguição referida por Seu Emílio tem relação com o episódio do *Curral de Varas*, já que as *tralhas do Toré* recuperadas pelo *finado* Rodrigo e por outros, incluem uma série de adornos. “*Quando eu fui no segredo lá na Rancharia eu vi, tinha muita coisa guardada naquelas lapas de lá. Você vê, tinha isso que hoje a gente chama por cocar, mas chamava era carapuça. Aquilo era feito de couro do caititu...*” me contou Seu Emílio. Ele é apontado por todos como o primeiro a voltar a fabricar o *artesanato*, e afirma que teve a idéia de começar a fabricar os adornos a partir de pedaços de peças antigas encontradas.

Emílio: *Mas o pessoal nem que vendia também nada, era só pro enfeite da gente, pra enfeitar para trabalhar. A gente trabalhava né, a gente trabalhava pajelança. Na pajelança tudo tinha ele, né. [...]*

Entrevistador: *E outros, de madeira, esses desenhos todos de madeira que tem...*

Emílio: *É pra enfeite. [Os desenhos] tirava dos ossos, dos artigos dos ossos que os velhos vinha fazendo, que a gente usava, que os velhos usava. Tiramos daqueles... isso é coisa antiga, né? [...] A gente foi encontrando e a gente já foi começando a trabalhar. Aí foi vendo,*

⁷⁰ O colar de Lágrima-de-Nossa-Senhora era usado para benzer, e também é conhecido como *colar de benzimento*.

achava bonito, o gosto dos índios, né? A gente ia fazendo. O principal é esse corte aqui [aponta pra uma pulseira].

Entrevistador: *Esse losango... Quer dizer que esses primeiros pedacinhos o senhor encontrou nas cumbuquinhas?*

Emílio: *É, encontrei nas cumbucas (Ibid., p.26-27).*

Se Emílio inspirou-se em um *presente dos antigos* para começar a manufatura dos adornos, ele também não nega que a atividade também devia muito à sua criatividade.

Emílio: *Eu não sei como foi que consegui tirar essas coisas. Naquele tempo a gente não tinha televisão, não conhecia livro. Eu não tirei essas coisas de lugar nenhum [...] vai ver isso tá é no sangue da gente. Essa aqui é uma foto minha, eu morava num ranchinho de beira chão mais a mulher [mostra a foto]. Esse cocar na minha cabeça foi dos primeiros a ser feito de novo aqui e fui eu quem fiz (Pedra Redonda, novembro de 2009).⁷¹*

As duas falas foram registradas em diferentes momentos. Na primeira, Emílio se refere às peças que fabricou a partir dos *presentes* encontrados, e na segunda ele fala das peças que foi criando com o tempo. A habilidade dos artesãos para fazer os adornos com perfeição é tão valorizada quanto sua capacidade criativa. A criatividade do artesão xakriabá está relacionada a todo um complexo de múltiplas influências (*antigos e povos parentes*) mais do que a capacidade de criação “a partir do nada”: a criatividade no sentido pensado por Wagner (1981) sempre implica relação. Ao contrário dos adornos de miçangas elaborados pelos Kaxinawá, Kayapó e outros povos indígenas, os Xakriabá priorizam materiais nativos em seus adornos. Penso nesses materiais como próprios aos Xakriabá porque estão amplamente disponíveis em terra indígena e muitos deles já eram utilizados na confecção de outros objetos, tais como gamelas, potes, cachimbos e colheres. É o design dos adornos, na medida em que são referidos como *coisas dos antigos* ou dos *povos parentes*, que seria capturado através de um processo criativo e transmissivo. Como afirma Lagrou acerca das concepções nativas de arte entre os povos ameríndios:

Difícilmente se responsabilizará a ‘criatividade’ do artista pela produção de novas formas de expressão. O artista é antes aquele que capta e transmite ao modo de um rádio transmissor do que um criador. Preza-se mais sua capacidade de diálogo, percepção e interação com seres não humanos, cuja presença se faz sentir na maioria das obras de aspecto figurativo, do que a capacidade de criação *ex nihilo*, criação do nada.

⁷¹ *Tirar* tem dois significados diferentes na frase de Emílio. O primeiro refere a aprender a fazer algo, ou *tirar a peça*, e o segundo se refere ao ato de copiar algo, ou *tirar de algum lugar*.

Esta idéia de ser mais receptor, tradutor e transmissor que criador vale para a música, a performance e a fabricação de imagens visuais e palpáveis (Lagrou, 2009, p.22).

Grünewald (2006) discorre sobre o artesanato dos Pataxó, analisando o processo histórico de sua reinserção naquele povo indígena e a relação com o mercado criado em torno do turismo no litoral do sul da Bahia. Como no caso dos Xakriabá, os Pataxó deixaram de usar os adornos e voltaram a fabricá-los durante a década de 1970. Grünewald aborda a arte Pataxó sem desvinculá-la de seu contexto turístico, evitando banalizar os objetos porque seriam produzidos para o comércio. Ele afirma que as considerações acerca de idéias de “turismo” e “tradição”

são importantes para categorizar os dados etnográficos sobre o processo de constituição do artesanato tradicional Pataxó e de como ele passou a ser uma referência na construção da identidade étnica do grupo. [...] mesmo que as artes turísticas sejam aptas a fornecer essa identidade, os Pataxó procuram estabelecer nuances entre elas, de modo a saber quais são as definidoras de sua tradição e quais são meramente objetos de troca trazidos pelos brancos (Grünewald, 2006, p.176)

Embora seja possível argumentar que a fronteira entre “objetos definidores de tradição” e “objetos de troca trazidos pelos brancos” pode ser muito tênue (cf. Lagrou, 2009, p.59), Grünewald afirma que os próprios Pataxó fazem essa separação. Os Pataxó teriam começando a fabricar adornos a partir de peças de outros povos, especialmente os Xerente, trazidas pelo chefe de posto Leonardo Machado. Alguns indígenas também tinham aprendido algumas técnicas de fabricação de peças em Salvador (Grünewald, 2006, p.161-163). A separação entre as peças “turísticas” e “definidoras de tradição” se dá na medida em que algumas parecem ter sido adotadas enfaticamente como objetos propícios apenas para o comércio. Não existe um mercado turístico para os Xakriabá, mas o *artesanato* costuma ser referido como *trabalho* pelos artesãos por ser capaz de gerar dinheiro. Seu Emílio, Salvino e Edvaldo foram os primeiros a fabricar artesanato em larga escala visando vendê-lo em viagens. Edvaldo conta que costumava pagar por comida e bebida com adornos em viagens quando seu dinheiro acabava: “*as pessoas achavam bonito, aceitavam a troca.*” Salvino chegou a ser agente de saúde indígena durante alguns anos, mas recentemente abandonou o cargo e passou a se dedicar integralmente ao ofício de *fazer artesanato*. Todos eles usam adornos, exibem as peças que fabricam no próprio corpo. Durante os meus cinco anos de convivência entre os Xakriabá observei o surgimento de uma nova geração de artesãos e também de um

crescimento exponencial do uso de adornos corporais. Alguns desses artesãos fabricam os adornos tendo como principal intento o uso, circulando as peças apenas quando presenteiam outras pessoas ou efetuam trocas.

Desse modo, a circulação da maior parte do *artesanato* produzido pelos Xakriabá se dá na própria terra indígena. Comprados ou trocados, os colares e pulseiras podem ser vistos em crianças, jovens, adultos e idosos, nas mais diferentes aldeias. Essa situação é inversa àquela do período de início da fabricação do *artesanato*, quando os Xakriabá ainda encontravam preconceito em relação aos adornos e se comportavam de ambígua frente a pessoas que o usavam.

Emílio: *Aí demarcou nossa terra. Aí fiquei trabalhando. Aí ficou achando muitos parentes daqui, não é massacrando eles não, mas muitos parentes daqui ficaram rindo de mim. Eu com cocar na cabeça, eu com colar. [...] Pintura, que eu fazia pintura também. Pintura com jenipapo e de barro. [...] Aí eles ficaram tirando sarro de mim: “Ele quer ser mais índio que os outros, parece que é mais puro que os outros” [...] Porque o cacique também não usava, né. [...] Ele não gostava não, mas de vez em quando um. Aí arrumei pra ele seis colares, ele começou a usar. Ele começou a andar e viu que as outras tribos também, todo mundo já [usava]. Falou: “Sabe que vou ter que usar também, não tem jeito não.” (Xakriabá, 2005, p.29)*

Os parentes provocavam Emílio afirmando que um Xakriabá usando *artesanato* estaria tentando demonstrar ser mais *puro* ou *apurado* que outros. Essa e outras situações nos permitem relacionar da idéia de *apuração* com a questão da corporalidade. Os *antigos* eram diferentes não apenas porque detinham conhecimentos que os Xakriabá de hoje ignoram (e vice-versa). Sua diferença também jazia no fato de que tinham outros corpos. *Apuração* passa por ter um corpo julgado como mais próximo àquele dos *antigos*, mas esse corpo *apurado* é construído tanto quanto dado. Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) falam na centralidade o idioma corporal como estruturador da pessoa, experiência e organização social entre os povos ameríndios. Os ideais da *mistura*, do *sangue* e da comida como substância produtora de relações, corpos e pessoas entre os Xakriabá envolvem um idioma claramente baseado na corporalidade. Correia (2010) em sua pesquisa sobre a pessoa e a criança Xakriabá, e Fernandes (2008) ao discorrer sobre os processos de cura, também trazem diversos apontamentos acerca da construção do corpo entre os Xakriabá.

Há todo um universo de proibições alimentares, resguardos das parturientes, doenças contraídas através *do vento* e processos de construção do corpo da criança para o trabalho. Esse último é produzido desde o nascimento, através de massagens aplicadas pela parteira (Correia, 2010, p.33), e mais tarde por meio de uma série de procedimentos que visam dar agilidade e força à criança:

Substâncias retiradas das pernas dos animais são aplicadas no corpo da criança. Dois produtos são indicados: o tutano retirado do osso da canela de veado e a banha das pernas da galinha. No primeiro caso a aplicação do tutano é feita diretamente sobre a perna da criança, no segundo, a criança tem suas pernas banhadas na mesma água que foi usada para depenar uma galinha. A outra maneira de fazer a criança andar mais rápido é fazer com que ela coma a carne destes animais no caso o animal indicado é o soim, um macaquinho muito ágil e habilidoso muito presente na região. Acredita-se que as habilidades para caminhar destes animais permaneçam acumuladas em determinadas partes de seus corpos mesmo depois de mortos. Estas habilidades estariam disponíveis para quem ainda não as possuíssem e os consumissem. No primeiro caso a própria canela do veado concentra suas habilidades de correr, pular e, da mesma forma ao depenar a galinha na água quente, a habilidade de caminhar deste animal é transferida para o líquido através de sua gordura. O ato de aplicar ou banhar a criança nestes produtos traz em si a idéia de moldar o corpo da criança, de forma que ela ande de forma ágil, com rapidez e destreza (Ibid., p.40).

O corpo dos meninos deve se tornar forte e apto para o trabalho, que num primeiro momento se concentra em torno dos pais, avós e familiares próximos, mas também é o que vai lhes garantir condições de assumir uma casa e produzir sua própria família. O corpo continua sendo moldado após a infância, principalmente através de doenças contraídas e seus processos de cura. A partir dessa noção de corpo entre os Xakriabá, me parece perfeitamente adequado falar na produção de um corpo *apurado* usando, dentre outras coisas, o *artesanato*. Os Xakriabá ostensivamente adornados costumam ser referidos enfaticamente como *índios*. Como Edvaldo me disse:

Eu gosto de viver é desse jeito. Gosto de andar é assim, com meu artesanato, sem camisa. Quando eu chego num lugar todo fala: “Chegou o índio. Aí é índio mesmo!” [...] Não tenho vergonha de usar colar, pulseira nem brinco, sempre achei essas coisas bonitas (Sumaré, Julho de 2009).

Escutei afirmações similares em diversas ocasiões, nas quais pessoas com cabelos longos, descalças ou sem camisa era referidas como *índios*, da mesma forma que aqueles dotados de características físicas atribuídas aos *caboclos apurados*. Afirmações

como “*ele está deixando o cabelo crescer, está virando índio*” não deveriam ser tomadas por seu lado inverso: a pressuposição de que aquele que está “virando índio” não o era antes. Viveiros de Castro (2006) pensa esse processo de transformação como algo constante, não há qualquer condição ou identidade que seja da ordem do dado: para “ser algo” é preciso “virar algo” o tempo inteiro. A fabricação e o uso do *artesanato* podem ser pensados como um vetor desse processo: como objetos de arte indígena eles tem eficácia e agência sobre os corpos.

Embora sejam emblemas característicos dos Xakriabá, notados e reconhecidos pelos habitantes das localidades e cidades vizinhas, os adornos devem ser pensados a partir das teorias xakriabá de produção do corpo e da pessoa. Se afirmarmos, a exemplo do que faz Grunewald em relação aos Pataxó, que o *artesanato* dos Xakriabá se relaciona com a “afirmação de identidade”, o poder transformador dos adornos e das pinturas não pode ser negado. O *levantamento da cultura* enfatiza uma relação com os *antigos*, uma produção da *apuração* na qual os adornos são peça fundamental, o que seria um análogo xakriabá do voltar a *virar índio*. Abundam exemplos etnográficos onde a idéia de “roupa” está relacionada com capacidades e agências transformacionais, donde Viveiros de Castro (2002) afirma que entre os povos ameríndios “[a] noção de roupa é, com efeito, uma das expressões privilegiadas da *metamorfose* – espíritos, mortos, xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais” (Viveiros de Castro, 2002, p.351). Nesse sentido podemos pensar no *enfeitar* como a produção de um corpo *apurado* que implica, de fato, em *virar índio*: um movimento de atualização de um “devir-índio”.

Viveiros de Castro (1999) cita a idéia do “devir-índio” ao afirmar que a produção ativa de uma distintividade pelos povos indígenas do Nordeste, ainda que possa ser vista como resultado de um projeto político, realmente os tornou diferente. Pois não há diferença que seja dada naturalmente, e mesmo os povos indígenas virtualmente “isolados” na Amazônia seriam “culturalmente” distintos: sua diferença também é parte de um processo de político, a ativa produção de Si frente a Outros, sejam estes humanos ou não-humanos. Onde podemos dizer que “a natureza da diferença” é um devir:

Esse processo – um “devir-índio”, diriam Deleuze e Guattari –, entretanto não é nem puramente “diferenciante”, nem simplesmente “cultural”. Ele envolve tanto uma diferenciação natural frente a outros

coletivos humanos, aos espíritos, aos animais, quanto uma *incorporação* cultural... não são só os índios do Nordeste que tomaram (e continuam tomando) sua distintividade cultural “interna” do “exterior” e a naturalizaram – não no sentido pejorativo com que o termo é usado pela crítica oriental do fetichismo, mas no sentido de transformar ativa e deliberadamente a cultura em natureza (Viveiros de Castro, 1999, p.194-195).

Nesse sentido, ser índio é sempre *virar índio*, tanto para os Yanomami quanto para os Xakriabá. Se em algum momento os Xakriabá deixaram de *virar índios* o que eles estão fazendo ao, entre outras coisas, produzirem corpos *apurados* seria parte de um processo de “voltar a *virar índio*”. Não acho que o fato de que os Xakriabá se “enfeitavam para trabalhar”, como conta Seu Emílio, seja uma coincidência. Se tomarmos como exemplo o caso dos Pankararu, o Toré seria para os índios do Nordeste um ritual onde a “roupa” é um importante agente transformador. O *praiá*, também chamado de *farda do encantado*, tem um papel importante na realização do ritual:

“Levantar é tecer”. Isto é, para levantar um Praiá, o zelador do encantado, que passará a ser também um “pai de Praiá”, deve confeccionar ou contratar a confecção, por um dos poucos artesãos especializados na aldeia, da roupa e da máscara de palha de ouricuri que servem para encobrir a personalidade do dançador **e que é, quando vestida sob determinadas prescrições, a materialização do próprio Encantado. O Praiá é a conjunção em ato, do Encantado, do dançador e da roupa e máscara de ouricuri ou croá**, devidamente consagrada pelo zelador (Arruti, 2005, grifos meus)

Como descreve Arruti, a agência transformativa da roupa no ritual do Toré se deve a todo um processo de confecção e consagração, além de espécie de “domesticação” ou *levantamento* prévio dos Encantados, feito através de uma série de ritos domésticos. Estruturalmente, esse ritual pode ser associado a outros que envolvem a domesticação e confecção de roupas/corpos para seres/espíritos, como aqueles realizados pelos Wauja em torno dos *Apapaatai* (Barcelos Neto, 2008). Penso que não há porque descartar o poder transformativo dos adornos/roupas para os povos ameríndios, por mais que este seja enfatizado em expressões rituais. E, na medida em que os *encantados* dos Pankararu são, como para os Xakriabá, antigos “índios vivos que se encantaram”, há uma ênfase nas relações entre roupa/adorno e os *antigos*.⁷²

⁷² Os Pankararu, como os Tumbalalá e outros povos do Submédio São Francisco, fazem uma clara distinção entre os *mortos* e os *encantados*. Encantar-se é um processo diferente da morte, muito embora os *encantados* não sejam seres “vivos” como são os humanos. Eles são extra-humanos, cuja condição de

O artesanato xakriabá é parte importante de *cultura* na medida em remete aos *antigos* e contém em si a potência para a construção de corpos *apurados*. O *virar índio* dos Xakriabá guarda semelhanças com o *virar branco* dos Yanomami (Kelly, 2005), na medida em que sua potência transformativa não seria simplesmente parte de uma “teatralidade estratégica”. Se trata de uma transformação em curso permanente: atualizações da inconstância selvagem.

Aprendendo a língua dos *antigos* e parentes

No começo de 2008 participei de uma reunião sobre os *projetos de cultura* na casa do cacique Domingos Nunes de Oliveira. Domingos estava empolgado com a possibilidade de participar da seleção do “Prêmio Culturas Indígenas” daquele ano e nos falou sobre algumas propostas que os Xakriabá planejavam enviar. Uma delas consistia na publicação da extensa correspondência trocada entre seu pai, o *finado* Rosalino, e o Centro Indigenista Missionário (CIMI) e a outra em um intercâmbio entre os Xakriabá e os Xerente para a recuperação da *língua dos antigos*. A leitura da correspondência de Rosalino, da qual Domingos tinha cópias, me ensinou um pouco sobre o que passaram os Xakriabá durante o período de *luta pela terra*, e dos pormenores de uma porção de eventos, no mínimo, traumáticos. Mas havia outros documentos sobre a mesa, e um deles consistia numa listagem extensa de palavras e expressões na língua dos Xerente. Domingos nos mostrou o documento e nos falou brevemente sobre a iniciativa de recuperação da língua. Não tocamos mais no assunto durante aquele encontro.

A *língua xakriabá* era um assunto em torno do qual havia um interesse peculiar, tanto de pesquisadores quanto dos indígenas – e mais ainda dos pesquisadores indígenas. A *perda da língua* era referida como uma parte significativa da *perda da cultura*, algo que os Xakriabá descreviam como uma violência, contando que os *antigos* deixaram de falar a língua por conta de proibições e *vergonha*. No conjunto de bens materiais e imateriais detidos pelos *antigos*, a língua era uma das mais significativas, poderosa marcadora da diferença xakriabá. As histórias do primeiro momento dos encontros de *caboclos* e

encantado pode ser imanente ou construída: um mestre de Toré pode se tornar-se um *encantado* definitivamente caso participe do ritual de forma muito intensa e constante. Não tenho certeza se os Xakriabá fazem essa distinção, na medida em que muitas vezes que alguns *antigos* são referidos como *gente encantada* ou *quase encantada*. (Arruti, 2005; Andrade, 2008).

baianos estão sempre marcadas por um teor de mútua incompreensão: “*eles conversavam diferente de nós*”. Seu Inocêncio, morador da aldeia Vargens, me contou que não havia nascido nas terras dos Xakriabá, mas que sua bisavó era uma *índia brava* que havia sido capturada próximo à Serra da Rancharia:

Seu Inocêncio: *Ela falava, muito diferente e se alguém gritasse, ela arregalava um olho desse tanto assim! [...] Mas ela costumou viver no meio dos outros, tanto é que teve um punhado de filhos. [...] Ela foi pega no laço, acuada a dente de cachorro, era índia brava mesmo! [...] Tinha isso mesmo, o povo da Caatinguinha falava diferente... mas quem falava diferente aqui era o pessoal do Brejo também* (Vargens, julho de 2009).

Quando se perguntava a um Xakriabá se ele conhecia alguém que “falava a língua”, a resposta era sempre unânime: alguns entre *os mais velhos* sabiam algumas palavras da *língua dos antigos*, e poucos conseguiam até formular frases, mas ninguém mais era fluente. A *língua dos antigos* estava associada aos *caboclos apurados* não apenas pelo fato de que eles *conversavam diferente*, ela era parte importante da relação com os *encantados*.

Seu Inocêncio: *Tinha aqui o finado Estevão, nós chamava ele por Estevão. Ele tinha o cabelo lisinho, sem fazer nenhuma volta. Pro cabelo não cair no olho ele cortava no rumo da testa com a tesoura. O cabelão caía, tampava até a gola da camisa dele. Era um cabelo muito preto, mas depois que ele ficou velho foi ficando alvinho. [...] Ele falava a língua da Onça Cabocla, ele conversava mais ela...* (Vargens, julho de 2009).

O *finado* Estevão é uma figura importante em uma série de narrativas xakriabá, sendo citado por Alceu Cotia Mariz (1982) como último a saber falar plenamente a *língua dos antigos*. Mariz pensa na hipótese de que essa seria a *língua dos antigos*, cujo uso teria sido relegado apenas a aspectos rituais da vida Xakriabá.

Em sua [dos Xakriabá] opinião somente o Estevão Gomes, antigo líder religioso, há muito desaparecido, tinha o poder de conversar com a “Onça Cabocla”. Ele era o único a falar a língua de “Yayá”, pois quando ele conversava com ele se comunicava com ela, conversava numa “fala que ninguém entendia.” [...] Segundo eles, o que existe na atualidade são imitadores “que não sabem falar a língua do finado Estevão”. [...] Outras vezes, algumas das pessoas que entrevistamos, nos levaram a acreditar que líderes religiosos falavam com a “Onça Cabocla” na língua dos antigos, a qual após, longos anos de contato, passou a ser utilizada somente nos rituais (Mariz, 1982, p.32).

Desde o início do Programa de Implantação das Escolas Indígenas, a idéia de uma recuperação da língua xakriabá foi enfatizada, principalmente pela SEEMG. Essa preocupação tinha um fundo duplo, estando relacionada tanto com os anseios dos próprios Xakriabá com relação a uma possível recuperação língua quanto às tradicionais concepções da “aculturação” dos Xakriabá, que precisava ser revertida na visão de alguns profissionais envolvidos no PIEI. Não obstante, a idéia que a língua *perdida* poderia ser *recuperada* deu origem a um episódio emblemático, narrado por Almeida (2009).

José Alves, então professor indígena em formação no PIEI, esteve internado para tratar de uma doença que lhe causava convulsões. Durante os episódios de crise, nos quais José Alves aparentemente entrava em transe, ele dizia estar *recebendo a língua dos antigos* – e seus colegas concordavam com ele. O evento abriu caminho para um projeto levado a cabo por Almeida e vários professores indígenas: o registro das narrativas xakriabá em papel que deram origem à caixa de literatura Xakriabá.

Qual tratamento buscaríamos para essa língua? O trato, o contrato. Teríamos que copiá-la. Mas quando recebemos a fita gravada com a suposta língua xacriabá, percebemos que a cópia não seria do delírio do Zé Alves, mas teria que ser a voz dos mais velhos. A voz, avós. Então, era necessário escutar. Porque o trabalho que nos aguardava era a escrita daquela voz. Procurar uma dicção, um ritmo xacriabá que, conferindo à língua portuguesa hodierna a sua singularidade, propiciasse a criação de uma literatura própria (Almeida, 2009, p.31-32)

Em paralelo com a esse movimento de busca por uma poética, um ritmo, uma grafia que representasse a maneira como falam os Xakriabá, seguiu-se um outro que consistia em buscar essas palavras e expressões e registrá-las. Cheguei a me deparar com anotações diversas de algumas palavras da *língua xakriabá* e seus significados, que seriam resultado da pesquisa feita com os mais velhos. A “língua sonhada” à qual Almeida se referia vinha em formas múltiplas: dos *encantados*, dos *antigos*, dos *povos parentes*; da poética oculta ao transe, do rito à lingüística.

Em março de 2009 estive novamente com o cacique Domingos. A visita tinha por objetivo avaliar o projeto “Educação e Alternativas de Produção”, financiado pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário. Domingos falou conosco sobre diversas iniciativas, incluindo o intercâmbio entre os Xakriabá e os Xerente para a recuperação

da língua, que estava se concretizando naquele ano. “A gente vai mandar umas famílias *xakriabá* para morar lá nos Xerente e aprender a língua, e eles também vão mandar umas famílias para pra cá, pra viver com a gente um tempo” – nos contou.

Encontrei com Seu Jair em 2010, enquanto andava pela TIX Rancharia a trabalho. Sabia que ele era um *professor de cultura* e que tinha um papel importante na recuperação da língua, mas nunca tinha conseguido encontrá-lo. Conversamos brevemente na casa de sua irmã, Beatriz, onde ambos me contaram brevemente a história de sua mãe, a *finada* Dejanira Xakriabá: uma das últimas pessoas a dominar a *língua dos antigos*. Dona Dejanira pertencia a uma família da região das aldeias Santa Cruz e São Domingos e, durante a infância, se mudara para a margem do rio São Francisco – onde ainda hoje há famílias de Xakriabá próximas à Ilha do Capão. Em 1946, então com sete anos, Dejanira foi raptada por dois homens e mais tarde “vendida” como criada para um fazendeiro chamado Oleriano. Aos treze anos ela casou-se, e ensinou a seus filhos o que sabia da *língua dos antigos*. Já idosa, em meados da década de 2000, Dona Dejanira tentou buscar os antigos parentes e foi com alguns filhos até os Xakriabá. Dejanira e seus filhos firmaram residência na região Rancharia, onde passaram a compartilhar seus conhecimento da língua e da *cultura*. Ela faleceu em 2007, devido a complicações decorrentes de doenças cardíacas.⁷³

Seu Jair me contou que havia compilado um léxico das palavras que aprendera com a sua mãe e que, em visita recente ao Tocantins, havia comparado a língua dos Xakriabá com a dos Xerente e percebera “*é uma língua só*”. Seu Jair ensinara a língua a sua filhas, e parte do intercâmbio entre os Xakriabá e Xerente envolvia a participação da mais velha, Ana Flávia, o magistério indígena no Tocantins, lecionado no Centro de Ensino Médio Indígena Xerente (CEMIX). A idéia dos Xakriabá é trazer a *língua dos antigos* de volta fazendo dela conteúdo da escola indígena e Ana Flávia seria a primeira professora. A família estava se preparando e em breve iria se mudar para Tocantínia, município vizinho à TI Xerente. “A ida para lá não é só por causa da língua, é por causa da cultura. [...] É bom aprender coisas que a gente perdeu, mas o importante mesmo é pôr a nossa cultura em prática, não copiar coisas de outras culturas” – me

⁷³ A história da *finada* Dejanira foi gravada em um documentário feito pelos Xakriabá e também está registrada em um pequeno livro escrito por Seu Jair, intitulado “Páginas de um Destino” (Xakriabá, 2008). No livro também constam diversas *histórias* de Dona Dejanira acerca dos *antigos*.

disse Jair pouco antes de nos despedirmos.

A fala de Jair é interessante para refletir acerca do limite que os Xakriabá estabelecem entre “*nossa cultura*” e “*outras culturas*”. Na medida em que os Xerente são um *povo parente*, com o qual os Xakriabá compartilharia uma ancestralidade, a *cultura* que possuem é tomada como parte da cultura Xakriabá. O intercâmbio entre os dois povos têm adquirido importância crescente, e Jair e sua família são peças fundamentais do mesmo.

Mexendo com barro: cacos, telhas e casas pintadas

Em outubro de 2006 viajei com uma equipe da UFMG até a TIX para uma oficina de produção cerâmica na aldeia Sumaré. A oficina havia sido proposta como parte do projeto “Educação e Alternativas de Produção” visando estimular um retorno à produção cerâmica, bem como um estudo da mesma. O professor Rogério Carvalho de Godoy (UFSJ), geofísico, ceramista e especialista em tecnologia do artesanato, foi responsável por elaborar uma minuciosa análise dos modos de produção cerâmica e tipos de argila existentes na TIX e ministrar a oficina. Esta consistiu numa espécie de encontro dos ceramistas, no qual os Xakriabá trocaram experiências sobre como *mexiam com o barro* e assistiram o professor Godoy falar sobre algumas possibilidades e usos do barro, tendo como base a pesquisa previamente realizada. Essa foi a primeira ocasião em que tive contato com produção a cerâmica xakriabá, podendo observar jovens, crianças e mulheres fabricando figuras animais, potes, travessas e panelas. A maioria dos homens da aldeia participou, demonstrando como se produziam telhas e tijolos.

Conversei com vários deles durante a oficina e notei que todos eram unânimes em dizer que os mais experientes na fabricação de potes haviam morrido sem transmitir seus conhecimentos. Também contaram que os melhores ceramistas provinham da região do Sapé, e que as peças produzidas naquela aldeia eram conhecidas por sua resistência e durabilidade. O levantamento do professor Godoy (2005) apontou a argila daquela aldeia como a mais propícia para a produção de peças, por necessitar de uma temperatura menor para atingir o ponto de queima. O reconhecimento das famílias do Sapé como gente que *sabe mexer com barro* é tão marcada que Mariz (1982) chega a

dizer que trataria de uma espécie de divisão do trabalho entre os Xakriabá. Ele também afirma que na época de sua pesquisa, as famílias de ceramistas haviam se deslocado daquela aldeia por causa de conflitos com posseiros (Mariz, 1982, p.60). Mas, ainda que as peças fabricadas no Sapé fossem muito apreciadas, não eram apenas os Xakriabá daquela região que sabiam fabricá-las. Panelas e potes *de barro* feitos no passado ainda podem ser encontrados em algumas casas. Nunca observei o preparo de alimentos nessas panelas, mas os potes ainda são usados para armazenar água. Os Xakriabá contam que os *antigos* só cozinhavam com *panelas de barro*, e mesmos os *mais velhos* dizem que no tempo de sua juventude as panelas de ferro eram raras.

Esse uso da cerâmica por *finados* e *antigos* é atualizado, através? das inúmeras *histórias* contadas, pelos diversos *presentes* encontrados nas lapas e embaixo da terra: urnas funerárias, cacos de panelas, cachimbos, etc. Quase todos os Xakriabá já encontraram esses vestígios quando trabalhavam nas roças ou mesmo nos quintais de suas casas. Tocar, manusear ou armazenar esses objetos pode ser problemático, devido à sua relação com os mortos. As urnas funerárias são potencialmente mais perigosas, na medida em que alguns Xakriabá afirmam que estes sepultamentos eram uma espécie de punição: os mortos que ali estão depositados teriam sido enterrados vivos. *Presentes* encontrados nas lapas também não devem ser tocados sob o risco daquele que o fizer violar o encantamento das lapas e causar seu desabamento. Os *presentes*, aliás, são vistos pelas pessoas como cacos ou pedras pelas pessoas, mas podem ser tesouros do ponto de vista dos *encantados*. Essa relação ambígua com os vestígios arqueológicos reflete a própria relação dos Xakriabá com os *antigos*: os *presentes* pertencem a Outros.

Mexer com o barro envolve também a produção das casas dos Xakriabá. Embora o uso de material de construção tenha se popularizado nos últimos 10 anos, ainda é possível ver muitas *casas de barro* na TIX. Durante a oficina de cerâmica, os homens lembravam-se do tempo em que havia diversas olarias na região do Sumaré e Barreiro, onde produziam telhas e tijolos queimados, materiais muito apreciados para a construção de casas. Todos são unânimes em atribuir o conhecimento da produção desses itens aos *baianos*, uma vez que as casas dos *caboclos* eram cobertas com feixes de capim ou cascas de angico e, freqüentemente seu telhado ia a até o chão – daí o nome de *rancho* ou *oca de beira-chão*. Mas nem toda família de *baianos* tinha uma *casa de telha*, e a maioria deles morava em habitações muito similares às dos *caboclos*.

Construir uma *casa de telha* está entre os motivos pelos quais os *mais velhos* partiram em busca de trabalho temporário no passado.

Há uma marcação de gênero no trabalho de *mexer com o barro* que remete às formas de socialidade xakriabá: os homens, responsáveis por erguer as casas, concentram seus esforços na produção de telhas e tijolos, ao passo que as mulheres fabricam potes e panelas. Em alguns casamentos, no final da festa, a noiva dança equilibrando uma *panela de barro* na cabeça, dentro da qual se encontra misturada a comida servida na *mesa dos noivos*, assim que a panela cai e quebra a festa está encerrada. As panelas, como as roças, são vetores das relações de comensalidade, da *união na comidaria* (Correia, 2010, p.06).⁷⁴

As *casas de barro* podem ser pintadas de branco usando cal, elemento muito abundante na terra indígena, mas sua forma de ornamentação mais famosa é a pintura de figuras usando o *toá*: uma espécie de pigmento preparado a partir de minerais e água. Embora as casas de várias aldeias fossem pintadas com o *toá*, hoje são encontrados apenas na aldeia Caatinginha, onde é somente as mulheres realizam:

Só as mulheres pintam. Elas riscam os desenhos nas paredes com um graveto ou uma faquinha, fazem as tintas com o barro (toá) e as pedras. Socam as pedras no socador até virarem um pó muito fino, que é passado por uma peneirinha para retirar as pedras grandes e, por fim, misturam-no com água [...] Depois pintam as paredes das casas, por dentro e por fora, usando pincéis (feitos de gravetos e algodão) ou penas. Pintam até com os dedos (Pereira, 2003, p.92).

Nas pinturas feitas pelas mulheres da Caatinginha é possível ver representados plantas e animais, formas geométricas ou mesmo os nomes dos habitantes das casas. Em outras aldeias é possível ver casas, *de barro* ou não, pintadas com uma série de materiais diferentes. Em suas paredes se misturam figuras de onças, bois, índios, estrelas, brasões de times de futebol, nomes de grupos de forró ou hip-hop ou mesmo as formas que os Xakriabá utilizam em suas pinturas corporais.

Os Xakriabá falam que a diminuição na produção cerâmica se deu, entre outros motivos, devido à praticidade dos materiais industrializados, maior dificuldade em obter

⁷⁴ Como afirmei antes, a marcação de gênero não implica que tarefas sejam realizadas exclusivamente por homens ou mulheres, apenas são referidas como serviços masculinos ou femininos.

lenha para a queima das peças. Além disso, muitos afirmam que os *mais velhos* que detinham maior habilidade no *mexer com o barro* morreram sem que seus filhos e netos pudessem ter a oportunidade de aprender com eles, porque não exerciam o ofício durante o tempo da *luta pela terra* - uma vez que o Sapé foi uma das áreas de maior conflito entre índios e *posseiros*.

A recuperação do *mexer com o barro* tem sido enfatizada dentro do processo de *levantamento da cultura*. Após a primeira oficina realizada em terra indígena, houve um movimento de retomada na fabricação de cerâmica. Através das *aulas de cultura* e artes e outros encontros de ceramistas, além de uma renovada produção de telhas e tijolos que passaram a ser adotados nas construções de diversos projetos.

A cultura: fechamento

Nessa segunda parte do texto procurei mostrar como os Xakriabá constroem seu conceito de *cultura* ao mesmo tempo em que buscam *levantar a cultura*. O afastamento de uma dimensão política, de “afirmação de identidades” ou qualquer outra visão instrumentalista desses processos foi proposital. O que busquei em minha exposição foi tentar delinear como os conceitos de *cultura* e cultura se relacionam e tentar compreender como a busca pelo *levantamento da cultura dos antigos* poderia ser correspondida à criatividade dos artesãos, lideranças e *professores de cultura*.

Mas apreender o que a *cultura* também significa apreender aquilo que não é. O *segredo*, dimensão de relações intensas com os *encantados*, foi mostrado às agências indigenistas pelos Xakriabá durante o processo de *luta pela terra*. No entanto, seu caráter reservado permanece em contraponto à exuberância do *levantamento da cultura*. O *segredo* não deve ser exibido como a *cultura* e, caso seja, deve estar desprovido de sua dimensão atual.

Parte III – O SEGREDO: forma e fuga



Cacos de cerâmica no Sumaré

A Partida

Na manhã do dia 1º de dezembro de 2009, atravessei a rua da casa em que estava

hospedado no Sumaré e fui em direção à Casa de Cultura. Odair, o responsável pela obra, havia me dito que me emprestaria sua motocicleta caso eu precisasse dela. Após dez minutos de explicação acerca de como a moto deveria ser usada, parti em direção à aldeia Vargens para falar com Dona Eusébia. Desde que minha leitura do trabalho de Fernandes (2008) e muitas conversas nas quais seu nome surgia, eu estava intrigado sobre quem era essa *curadora*. Cheguei até a casa de Domingos, irmão de Edvaldo, onde eu estivera no dia anterior por ocasião de uma festa, e perguntei se ele achava que Dona Eusébia me receberia. Ele me disse que sim e cruzamos uma pequena roça, atrás do cemitério das Vargens, que dava acesso à casa dela.

Eu havia passado as últimas duas semanas escutando uma série de narrativas dos caçadores acerca do que acontecia *no mato* quando estavam *na espera*: visagens de animais que se transformam, *aleivosias* colocadas pelos mortos, pelo *João do Campo* ou pelo *Caipora*, os *encantados* que *governam as caças*. Embora alguns *mais velhos* tivessem me contado sobre esses eventos durante anos, eles geralmente omitiam os *encantados* como motivo pelo qual o *mato* era um lugar propenso a *aleivosias*. Senhores do Sumaré e do Barreiro, me disseram que alguns eram capazes de invocar o *João do Campo* e com ele aprender *virar em bicho* ou tornar-se invisível. Eu achava que Dona Eusébia teria algo a esse respeito para me dizer.

Fui bem recebido por ela, que me mostrou retratos de sua família e me contou como seu pai, que era *baiano*, havia chegando ao Terreno dos Caboclos e conhecido sua mãe. Quando perguntei se ela *benzia*, sua resposta foi categórica: “*Quem benze não sou eu, meu filho, são as Ordens*”. Tentei saber se as *Ordens* incluía o *João do Campo* ou os *índios velhos*, os *encantados*, diante do que Dona Eusébia me disse que “*conforme for, é*”. Voltei à casa de Domingos, e conversamos brevemente enquanto ele queimava pilhas de papéis velhos da escola das Vargens. “*O que você queria saber com ela, Rafael?*”, ele me perguntou. Contei-lhe a respeito das narrativas dos caçadores e disse que as respostas de Dona Eusébia haviam sido um pouco vagas a esse respeito.

“*Esses curadores não falam muita coisa que eles sabem*”, ele me disse, e eu também já havia entendido que o que sabe um *curador* muitas vezes não deve ser contado ou ensinado. “*Mas olha, dizem que tem uma senhora lá no Peruaçu que tem contato com esses João do Campo...*”. Eu sabia de outras pessoas que tinham encontrado com o *João*

do Campo, mas por motivos diversos não tinha conseguido conversar com nenhuma delas. A senhora a quem Domingos se referiam era uma *curadora*, cujo *finado* irmão era conhecido por diversos feitos sobrenaturais. A aldeia Peruaçu ficava a algumas horas dali e mesmo que eu conseguisse chegar lá, precisaria de tempo para conhecer seus moradores e conversar com eles. Infelizmente, aquele era o meu último dia de trabalho de campo. Na madrugada chuvosa do dia 2 de dezembro, eu embarcava num ônibus em direção à cidade de Itacarambi... e 24 horas depois já estava em casa, de volta a Belo Horizonte. Durante muitos meses, permaneceu a impressão de que eu partira justamente quando meu trabalho de campo deveria começar.

Pedaços de Encanto e Segredo

O que apresento a seguir é um esboço da cosmologia xakriabá, buscando ilustrar aquilo que chamam de *segredo* e suas implicações na socialidade do grupo. Opto por escrever sobre desse tema sem abordar questões de “sincretismo” ou buscar uma separação de diferentes “origens” para esses aspectos, ainda que se possa reconhecer que há uma série de influências que poderiam ser descritas como afro-brasileiras. Penso que esse recurso só seria válido se os próprios Xakriabá operassem essa separação e, no entanto, eles não o fazem. Estabeleço antes, um diálogo com as obras acerca da cosmologia dos povos indígenas, especialmente os do Nordeste, e dos ribeirinhos da Amazônia.

Como expliquei na segunda parte do texto, aquilo que seria a dimensão radical da diferença dos Xakriabá, a chave para seus pressupostos ontológicos, não é mostrada de maneira exuberante pela via dos *projetos de cultura*. Isso não quer dizer que essa diferença radical não tenha sido politizada em nenhum momento, uma vez que foi, justamente ela, parte importante do processo de reconhecimento dos Xakriabá (Paraíso, 1987). Mas o *segredo* foi mostrado aos Outros porque assim era necessário, do contrário ele jamais teria sido revelado. A rigor o que os Xakriabá chamam de *segredo* é tudo o que se relaciona ao universo cosmológico relacionado ao Toré, mas ele se refere em especial às relações intensas com os *encantados*. Quando se fala a respeito de *gente morta*, dos *encantados* e de *gente que encanta* se atrai atenção destes: “*Essas pessoas como Eusébia sempre sabem quando você fala delas...*” foi o que me disse um Xakriabá. De maneira idêntica, são célebres as *histórias* nas quais a *Onça Cabocla* mata o gado de seus desafetos e bebe das reses. Os mortos, por outro lado, causam a sensação

da *aleivosia* quando são lembrados.⁷⁵

Segredo às vezes é considerado pelos Xakriabá como parte da *cultura*, mas caso seja ensinado pelos professores indígenas ou integrado aos materiais escolares, ele terá sua dimensão intensa de sobrenatureza reconhecida, mas transformada em *história*. Contar um feito sobrenatural, como a transformação de um índio numa *casa de cupim* ou *pau seco*, em uma *história* é diferente de dizer que alguém o faz na atualidade. Isso se dá porque é menos perigoso falar sobre o *encanto* dos *antigos*, enquanto o mesmo não pode ser dito dos vivos: *gente que encanta* o faz por ter acesso privilegiado aos *encantados*, o que faz com que seja uma pessoa ambígua.

As relações com os *encantados* integram a socialidade e cosmologia de quase a todos os povos indígenas do Nordeste, especialmente aqueles que fazem parte da rede do submédio São Francisco. Mais do que isso, elas também fazem parte da vida de muitas cidades e comunidades ribeirinhas: mas há uma diferença sensível entre encontrar-se com a *Onça Cabocla* ou o *povo do fundo* num evento acidental e invocá-los deliberadamente. Se os *encantados* fazem parte de um contexto mais amplo, no qual se inserem os povos indígenas do São Francisco, os indígenas apresentam uma distinção por buscar relações deliberadas com eles através de diversos rituais, entre os quais se destaca o Toré. Não digo que as demais populações do São Francisco não invoquem os *encantados*, elas o fazem principalmente através de cerimônias dos cultos juremeiros, terreiros de umbanda e nos chamados “candomblés de caboclo” presentes por toda região nordeste do Brasil (Assunção, 2006). Mais importante é pensar que, se as relações deliberadas com os *encantados* são facultativas nas cidades e vilas ao longo do São Francisco, estas têm um caráter central entre os povos indígenas do rio. Além disso, em relação aos *encantados*, o contexto sanfranciscano guarda muitas similaridades com o amazônico que podem ser notadas em leituras das obras de Galvão (1954) ou Leacock (1975).

Entre os Xakriabá, como em outros povos indígenas do Nordeste, o contato com os

⁷⁵ A *aleivosia* é caracterizada, em sua forma menos perigosa, por um arrepio ou *senal* dos mortos. O *senal* geralmente é um ruído objeto movido. Nas situações mais intensas, o morto pode se manifestar visual ou mesmo materialmente, podendo ferir os vivos no último caso. Durante a manifestação visual muitas vezes a *gente morta* é confundida com uma pessoa viva, situação que é potencialmente perigosa caso se tente interagir com o morto.

encantados tem uma forte relação com o território (Arruti, 2005; Andrade, 2008, p.258-259). A *Onça Cabocla* é considerada como uma guardiã das terras xakriabá, por ser um *antigo* que se encantou ela é uma dona primordial do Terreno dos Caboclos: está lá desde antes de todos os vivos terem nascido. Ao contrário de outros benfeitores das histórias como o Senhor São João, da Princesa Isabel ou do Imperador D. Pedro, a *Onça Cabocla* habita ativamente as terras xakriabá e se manifesta quando estas se encontram em perigo. Outros *encantados* como o *Bicho-Homem*, o *Pé-de-Serra* ou o *Caipora* ocupam marcos na paisagem: os tabuleiros, as áreas de gerais e, principalmente, as lapas.

Se realizadas da maneira correta, as relações com os *encantados* propiciam determinados conhecimentos, potencialidades próprias destes seres extra-humanos.⁷⁶ Pode-se aprender a *virar* em uma porção de coisas e seres, a tornar-se invisível, transformar objetos ou mesmo *adivinhar*, ou seja, saber de assuntos dos quais não testemunhou ou ouviu falar. Aquele que aprende esses conhecimentos torna-se *gente que encanta*. Aos *curadores* é legada a capacidade de *benzer* e receitar *remédios do mato*, algo que pode estar relacionado aos *encantados*, mas que não necessariamente se aprende através do contato com os estes *no mato*. Esses poderes são *segredos*, e sempre se situam à margem das falas dos Xakriabá, especialmente quando são exercidos por pessoas vivas. Foi apenas em 2007, durante uma visita à área do Dizimeiro, que escutei alguns senhores dizerem que os *chefes antigos* eram capazes de *virar em bicho* para fugir da polícia – que sempre estava a mando de grileiros e fazendeiros. E em 2008 eu finalmente comecei a escutar relatos acerca de pessoas vivas que eram capazes de *encantar*. Se falar do *segredo* inspira cuidado, escutar a seu respeito exige o domínio de uma linguagem própria, uma vez que os Xakriabá conversam sobre esses aspectos de sobrenatureza de maneira discreta. Além disso, o *segredo* pode ser deliberadamente escondido do pesquisador.

Marcato (1977), Mariz (1982), Paraíso (1987) e Santos (1997) trazem algumas informações sobre dos *encantados* e do Toré, mas foi o trabalho de Fernandes (2008) o

⁷⁶ Andrade (2008) utiliza a expressão “extra-humanos” porque julga a atribuição de “não humanos” inadequada aos *Encantados*, uma vez que os últimos podem ser pessoas que se *encantaram*, cujas humanidade pode ser percebida pelos mestres do Toré (idem: 29). Uma vez que alguns *encantados* entre os Xakriabá são *gente encantada*, não julgo correto afirmar que tratariam de “não-humanos” – uma vez que os próprios índios lhe atribuem humanidade.

primeiro a tratar especificamente da cosmologia xakriabá. Sua análise dos processos de adoecimento e cura na aldeia Caatinginha trás uma série de informações até então ausentes nos trabalhos de outros por outros pesquisadores, cuja abordagem do *segredo* estava concentrada no Toré e na relação da *Onça Cabocla* com a terra – uma vez que, em maior ou menor medida, todos os trabalhos tematizavam a o processo de *luta pela terra*. Por outro lado, a dificuldade de abordar assuntos relativos ao *segredo* também pode ter contribuído para que eles estivessem ausentes em trabalhos anteriores. Fernandes discorre acerca de suas dificuldades em falar com os Xakriabá acerca das *benzeções* e os conhecimentos dos *pajés*.

A [suposta] pouca distintividade étnica Xacriabá só o é para os desavisados que se deixaram levar pelas aparências aquilo que viram a distância [...] Parece fazer sentido a idéia deles [dos Xakriabá] de que sua cultura é ocultada, é segredo que não pode ser revelado aos não índios [...]. Aliás, muitos dados que eu queria coletar para minha pesquisa fazem parte de um universo que ou é segredo ou só pode ser percebidos no dia-a-dia [...]. **Não se discute coisas que para eles são óbvias, e não se conversa sobre as crenças, as benzeções, os conhecimentos das parteiras e dos pajés com alguém de fora** (Fernandes, 2008, p.12-30. Grifos meus).

Teixeira (2008), em seu estudo das relações de gênero entre os Xakriabá, discorre acerca da importância política da figura de Dona Anália, a *Madrinha do Toré*, que junto com o *finado* Rodrigo foi responsável por trazer as *tralhas* do ritual de volta. No entanto, ela afirma ter sido desencorajada a entrevistar Dona Anália por algumas lideranças (Ibid., p.82), o que também me ocorreu durante o trabalho de campo. Eu já sabia que dificilmente conseguiria conversar com Dona Anália e na verdade estava mais interessado em entender por que os pesquisadores e *pessoas de fora* em geral, não deveriam falar com ela.

Um dos motivos para tanto é o fato de o Toré ser um assunto particularmente sensível, considerado a parte mais expressiva do *segredo*: aquela na qual a relação com os *encantados* se dá de forma mais intensa. Essa dimensão de *segredo* acerca dos rituais que envolvem os *encantados* não é exclusiva aos Xakriabá e também está presente em outros povos indígenas do Nordeste, a exemplo dos Kariri-Xokó (Mata, 1999), Atikum (Grünwald, 1998), Tigui-Botó (Mata, 1999), Pankararu (Arruti, 2005) e Fulni-ô (Diaz, 1998). Mas, se os rituais como o Toré ou o Ouricuri são *segredo*, eles nem sempre o são da mesma maneira: do contrário, estes são seriam ricamente descritos em diversas

etnografias. De toda forma, procuro esboçar a cosmologia Xakriabá por meio do que consegui aprender através de um esforço de “catar folha”, para usar uma expressão citada por Goldman (2006) em relação ao aprendizado dos meandros do candomblé. “Catar folha” significa aprender reunindo informações, aqui e ali, ao longo dos anos, sem qualquer esperança de receber ensinamentos prontos de algum mestre (Goldman, 2006, p.24). Uma vez que usei esse método para tudo aquilo que aprendi a respeito dos Xakriabá, talvez toda minha etnografia esteja pautada por esse esforço de reunir pedaços, cacos – certamente uma reminiscência dos tempos nos quais eu estava mais próximo da arqueologia. O que apresento adiante são fragmentos de *histórias* e conversas que coletei em meu trabalho de campo, comparadas com outros trabalhos acerca dos Xakriabá e outros povos indígenas.

O Mato e os Encantos

Em maio de 2009, hospedei Nei em minha casa durante alguns dias. Um módulo da Formação Intercultural de Professores Indígenas havia terminado, mas ele ficaria em Belo Horizonte por um final de semana antes de seguir para São João Del Rei, onde receberia orientações do professor Rogério Godoy, um dos orientadores de seu percurso acadêmico. No dia de sua partida, conversávamos sobre muitos assuntos e ele me falou, pela primeira vez, sobre Lucido. Disse-me que houve um índio no Barreiro Preto que andava sempre descalço, perambulava sozinho no *mato* e era conhecido por ser muito forte. Um dia, Lucido dormiu na casa de uma liderança local e, antes que a aurora rompesse, saiu pela janela e se embrenhou nos *matos*.⁷⁷

Nei: *As pessoas seguiram o rastro dele, procuraram mas nunca acharam nada. Será que ele encantou? Eu penso que não, porque ele dizia que quando sentisse mal, não ia morrer dentro de uma casa: queria morrer no mato sozinho. [...] Outras pessoas falam que ele saiu de lá dos Xakriabá e foi viver no meio de outros índios... (Belo Horizonte, maio de 2009).*

⁷⁷ Por *mato* os Xakriabá entendem todo tipo de vegetação nativa, primária ou não. Chamam de *matas* as áreas onde se predomina a vegetação primária, classificam as áreas em recuperação segundo o seu tempo de preservação, seguindo o seguinte critério: *capoeira* (3 ou 4 anos), *capoeirão* (5 ou 6 anos), *capão* (“*acima de 6 anos, quando tem pau mais grosso que um copo é capão*”). Há uma segunda classificação, que divide os tipos de *mato* entre o *gerais* de (terreno arenoso), a *mata* (de terreno argiloso) e o *tabuleiro* (onde o *gerais* e a *mata* se encontram). O *gerais* apresenta uma vegetação mais baixa, sendo encontrado em regiões onde não há cursos d’água. A *mata* é encontrada ao longo de grotas, nascentes, olhos d’água ou beiras de serra.

Naquele momento, eu não sabia que Lucido era o *índio apurado* que o *finado* Rodrigo havia levado até a FUNAI. Meu interesse na figura de Lucido começou justamente por se tratar de uma pessoa cujo desaparecimento carregava fortes indícios de que ele havia *se encantado*. Na Terra Indígena Xakriabá um mês mais tarde, enquanto alentava uma fornada de telhas, Seu Joãozão me disse que procurou o corpo de Lucido durante anos e que chegara a acompanhar alguns espeleólogos que exploraram as lapas da região.

O sumiço de Lucido permanece um mistério e pouco posso fazer no sentido de explicá-lo: não sei se ele faleceu, se foi viver com *povos parentes* ou “*se deu em n’algum encanto*”. No entanto, é possível multiplicar esse acontecimento na medida em que ele explicita uma série de aspectos do mundo dos Xakriabá. Como ensaiei na segunda parte, o *mato* é um domínio dos não-humanos e dos extra-humanos: é um local de bichos, *gente morta e encantados*. Andar sozinho no *mato* é possível, mas nunca absolutamente recomendável, e são inúmeras as narrativas daqueles que andam solitários e se encontram com o indesejado. Isso evoca uma figura arquetípica dos encontros possíveis entre humanos e não-humanos entre os povos ameríndios, aquela do solitário na floresta que, encontra com um animal ou espírito que o interpela, colocando sua própria subjetividade em risco: quem responde a uma onça corre o risco se transformar em outra onça, quem responde a um espírito pode se tornar-se outro espírito. Há perigo na solidão e esta por si só pode ser encarada pelos indígenas como patogênica (Viveiros de Castro, 2008, p.238). Quando os Xakriabá cogitam o *encantamento* de Lucido, eles o fazem porque ele possuía uma forte ligação com o *mato*, espaço por onde os humanos podem transitar, mas que não lhes pertence: as vontades que o governam são outras.

A caçada

Os Xakriabá são unânimes em dizer que há menos caça no *tempo d’agora* do que havia no *tempo dos antigos*. As pessoas ainda caçam, mas afirmam que não o fazem *por necessidade*, uma vez que a carne para o consumo diário pode ser obtida de outras formas: principalmente através do gado bovino e das inúmeras galinhas que perambulam pelos quintais das casas. Mas a carne de caça ainda é importante para processos de cura e construção do corpo, além de ser muito apreciada. A diminuição da caça é um processo descrito pelos Xakriabá como longo e gradual. Ele começou há meio século atrás com o desaparecimento de algumas espécies, como a anta, e se

intensificou com derrubada da mata para o plantio de pastagens ou fabricação de carvão, durante as décadas de 1960, 70 e 80. Na Terra Indígena Xakriabá Rancharia, homologada somente em 2003, as carvoarias dos fazendeiros eram usadas para alimentar siderúrgicas da região central de Minas Gerais, destruindo a mata nativa por completo. Mas os animais silvestres tradicionalmente caçados ainda podem ser encontrados nas áreas de *gerais*, nas beiradas e no alto da serras: nas porções sudoeste e sudeste da TIX. Os Xakriabá nomeiam todas as áreas de *mato*, especialmente aquelas onde se encontra caça e madeira. Os nomes, como aqueles das aldeias, estão ligados a marcos geográficos (*Baixão da Veredinha*, *Barroco*, *Cabeceira*, *Boqueirão*) à vegetação (*Pau Preto*, *Pau de Vidro*, *Capoeirão*) ou mesmo ao caráter de uso coletivo desses lugares (*Sala Livre*). Como eu circulei durante anos apenas nas estradas e aldeias da TIX, custei a perceber que os Xakriabá nomeavam cada porção de suas terras.

Os *mais velhos* comentam a mudança no regime da caça dizendo que antes os bichos desciam até as roças para se servir do que lá estava plantado e agora são as pessoas que precisam ir longe para conseguir caçar: não obstante, os Xakriabá ainda caçam e falam muito a respeito. Anotei os nomes de bichos listados como possível caça a cada conversa que tive com os caçadores. Alguns deles, como as onças, tornam-se caça em situações específicas e não são ativamente perseguidos: mata-se uma onça quando se *topa* com ela, em eventos acidentais potencialmente perigosos.

Animais potencialmente caçados		
Nome Vulgar	Nome Científico	Denominação Xakriabá
Catitu	<i>Tayassu tajacu</i>	Porco Catitu, Porco do Mato
Queixada	<i>Tayassu pecari</i>	Porco Queixada, Porco do Mato
Tamanduá Mirim	<i>Tamandua tetradactyla</i>	Melete, Mixila
Tamanduá Bandeira	<i>Myrmecophaga tridactyla</i>	Bandeira
Mocó	<i>Kerodon rupestris</i>	Mocó
Veado Catingueiro	<i>Mazama gouazoubira</i>	Catingueiro
Veado Mateiro	<i>Mazama americana</i>	Mateiro
Cotia	<i>Dasyprocta aguti</i>	Cotia
Paca	<i>Cuniculus paca</i>	Paca
Tatu Galinha	<i>Dasypus novemcinctus</i>	Tatu Galinha, Tatu Preto
?	?	Tatu Rabo de Couro
Tatu Peba	<i>Euphractus sexcinctus</i>	Tatu Peba
Irara	<i>Eira bárbara</i>	Papa Mel
Ouriço-Cacheiro	<i>Erinaceus europaeus</i>	Ouriço-Cacheiro
Jaratataca	<i>Conepatus semistriatus</i>	Gambá
Gambá	Gênero <i>Didelphis</i>	Saruê

Mão-Pelada	<i>Procyon cancrivorus</i>	Mão-Pelada
Guaxinim	<i>Procyon lotor</i>	Guaxo
Coati	<i>Nasua nasua</i>	Coati, Rabo Listrado
Onça Parda	<i>Puma concolor puma</i>	Suçarana
Onça Pintada/ Preta	<i>Panthera onça</i>	Pintada/Lombo Preto
Teiú	<i>Tupinambis merianae</i>	Tiú
Zabelê	<i>Crypturellus noctivagus zabele</i>	Zabelê, Zebele
Inhambu	Gênero <i>Crypturellus</i>	Lambú
Codorna-do-Campo	<i>Nothura maculosa</i>	Cadorna
Perdiz	<i>Rhynchotus rufescens</i>	Perdiz, Inhambupé

Ao caçar os Xakriabá utilizam uma espingarda que chamam de *rabo de cotia*. De cano longo e fino, a *rabo de cotia* é fabricada de maneira artesanal usando material comprado especificamente para sua manufatura ou mesmo sucata. A arma é carregada com cargas de pólvora e chumbo, usando-se uma bucha que pode ser feita com embira ou ninhos de pássaro, e disparada através da explosão de uma espoleta em sua parte traseira. Outro tipo encontrado é a *rela de banda*, um tipo de espingarda mais antiga, fabricada com cobre ou latão, cujo cão da arma fica ao lado do fecho – donde seu nome. Ambas são usadas para caçar todo tipo de animal, até mesmo aqueles de médio porte, como veados. O *cravinote*, arma de maior poder de fogo, é preferido para derrubar animais mais perigosos como porcos do mato ou onças. Os caçadores carregam em suas capangas o material necessário para recarregar as armas (embira, pólvora e chumbo), sacos de linha para carregar a caça abatida e também uma lanterna. Antes do advento da lanterna à pilha usava-se um chumaço de algodão aceso e amarrado ao cano da espingarda.

Há dois tipos de caça praticados pelos Xakriabá. A primeira é a chamada *espera*, onde um ou mais caçadores se dirigem a uma área onde os bichos circulam, sobem numa árvore e literalmente esperam até que a caça apareça. A *espera* costuma ser praticada durante a estação seca, no período noturno, já que a maior parte dos bichos possui hábitos notívagos. Assim, os caçadores aproveitam o fato de os olhos dos animais brilharem à luz da lanterna para aumentar suas chances de sucesso. Outra maneira de caçar é *acuando*, isto é, cercando o animal com o auxílio dos cães. Os caçadores mais ousados que *acuam* podem abater os bichos usando armas brancas, como bastões pontudos ou cavadeiras. Depois de mortos, os animais são transportados até uma casa, onde serão limpos e cortados e distribuídos para uma série de parentes.

Falar de caça, como falar de *mato*, é falar de *encanto*. Quando se conversa com um *mais*

velho sobre a caça, ele falará acerca de bichos e *bichos encantados* sem operar qualquer transição entre os assuntos. Isso sempre acontecia quando eu conversava com Seu José de Olava, com Seu Marciano Gamela, Seu Inocêncio ou Seu Chico de Bião e foi o primeiro indício que da relação entre os *encantados* e o *mato*. Outra associação entre *mato* e *encanto* é a idéia de que o *mato* tem *encanto* porque os bichos rareiam e abundam conforme querem os *encantados*.

Quantas vezes num cumi, os minino num matava bandera, fazia aquele varal só de carne... Catitu, tinha vezes quei matava dois, treis nas lapa... Pru quê? Aí é a força do encanto... É a força do encanto (Schettino, 1999, p.128).⁷⁸

As boas relações com os *encantados*, sobretudo com a *Onça Cabocla* e com o *João do Campo* (ou *Caipora*) favorecem a caça. Na Rancharia, encontrei uma senhora que foi criada pelo *finado* Estevão, o mais reputado *curador* do Terreno dos Caboclos, até completar dez anos de idade. Ela me contou que, ao sair para caçar, ele pegava sua arma e um bernal e dizia: “*eu vou levar um punhado de fumo acolá, e quando eu voltar, trago um catitu, um bandeira, um veado*”. O fumo e a cachaça são ofertas preciosas que os caçadores fazem aos *encantados* que *governam os bichos* quando desejam obter sucesso. É justamente na possibilidade de negociar e agradar que residem as diferenças marcantes entre os vários tipos de *encantados*.

“Ele não é gente, mas apresenta como se fosse”

As pessoas podem se *encantar*. Isso é um princípio básico da cosmologia Xakriabá. No entanto, nem todo *encantado* já foi uma pessoa, mesmo que se pareça com uma. Entre os Tumbalalá há uma diferença entre os “*Encantado do Fundo*”, que vivem como nobres em cidades riquíssimas no fundo do São Francisco, e os “*Encantado do Brabio*” que residem em palácios e cidades marcadas por grutas, morros, cachoeiras e depressões (Andrade, 2008, p.254). Entre os Xakriabá, onde há poucas fontes de água perenes, os *encantados* relacionados à água são pouco citados, apenas se fala do perigo de *ser puxado* quando se adentra uma nascente ou lagoa. Outros *encantados*, por outro lado, são abundantemente descritos e a maior parte deles habita marcos geográficos como as lapas. Todos os *encantados* são invisíveis e marcados por sua *toada* ou *zuada*,

⁷⁸ Como optei por fazer em alguns casos, Schettino (1999) não identifica as pessoas que falaram sobre assuntos delicados e, em particular, sobre o *encanto* e o *segredo*.

que são assobios ou gritos longos que emitem para afirmar sua presença. Os *pajés* são capazes de vê-los e eles também podem se manifestar visualmente para outras pessoas, caso assim queiram. À noite, seus olhos brilham intensamente e sua presença pode ser sentida com maior intensidade. A ligação dos *encantados* com a terra que os Xakriabá habitam é imanente, anterior, reconhecida inclusive pelos não-indígenas da região. Seu Chico de Bião conta que aqueles que adentravam o Terreno dos Caboclos para comerciar costumavam deixar uma oferenda para a *Onça Cabocla* como forma de pedir passagem e segurança enquanto estivessem lá.⁷⁹

A *Iaiá Cabocla*, segundo contam os Xakriabá, era uma “*índia bem apurada*” que se transformou em onça para matar uma novilha e não conseguiu voltar a ser humana.

[Seu Emílio]: *Tinha duas moças andando juntas que, quando chegaram numa poça de água, uma falou pra outra:*

- *Ô irmã, quer ver eu virar onça pra matar umas nuvia.*

- *Eu quero ver.*

Aí tinha uma cama-do-gato [um tipo de trepadeira] – uma se enrola na cama do gato e fala para a outra:

- *Olha quando eu vier de lá da poça do céu, você pega essas duas folhas e põe na minha boca?*

- *Então a uma foi, enrolou na cama-do-gato, virou onça, derrubou uma nuvia, derramou sangue da nuvia. Quando voltou pra desencantar, pra botar aquilo na boca, a outra não agüentou – abriu pé de carreira. A outra não teve coragem pra desencantar, aí a uma foi e ficou – encantada. [...] Ela é a onça cabocla, ela é a chefe da nossa terra (Xakriabá, 2005, p. 47).*⁸⁰

Em algumas versões da *história* é um rapaz que se torna a Onça, em outras, é uma mulher já idosa. O acompanhante pode ser a mãe, o filho, um irmão; o objeto que a *desencantaria* pode ser um galho, um punhado de relva ou mesmo um cachimbo. A estrutura, no entanto, permanece a mesma: a moça quer tornar-se onça para beber o sangue da novilha e depois de fazê-lo volta até um parente próximo para se desencantar; o parente sempre se acovarda e corre por ter medo da *Onça* – que volta com a boca suja de sangue. Noto uma semelhança entre a *história* da *Onça Cabocla* carrega e um

⁷⁹ Em Itacarambi, quando provocados a falar sobre os Xakriabá, alguns senhores mais velhos disseram que “*aqueles índios bebem cachaça com a onça e chamam ela de titia!*” (Silva; Oliveira Neto: 2006). Embora os moradores de Itacarambi estejam equivocados em relação ao significado do termo *iáiá*, que é algo próximo de avó,

⁸⁰ Essa é uma versão da *história* que escolhi conforme dentre a vasta documentação a seu respeito e as várias anotações registradas em diferentes momentos. Em campo escutei a *história* da *Onça Cabocla* de Seu Inocência, Seu José de Olava, Seu Chico de Bião, Seu Emílio e Seu José de Fiúza.

conjunto de mitos presentes em “O Cru e o Cozido” (Lévi-Strauss, 2004). Nesses mitos os personagens que consubstancializam demasiadamente com os jaguares (coabitando, comendo carne e bebendo sangue) se tornam onças eles mesmos e acabam negados ou mortos pelos parentes, que não mais os reconhecem.⁸¹

Destes, o M₁₄ (A Esposa do Jaguar), é aquele que guarda a maior semelhança. Esse mito dos Ofayé narra a história de duas mulheres que foram ao mato pegar lenha e uma delas, ao ver a carcaça de um queixada deixada por uma onça, deseja ser aparentada ao animal para poder comer muita carne. O jaguar aparece, toma a moça, a leva para sua aldeia e se casa com ela. Segue-se uma série de prestações de carne à família da moça e, eventualmente, o próprio jaguar se muda para a aldeia do sogro. A moça começa a se transformar, gradualmente, ela mesma num jaguar, e acaba sendo morta pela feitiçaria da avó. A família não dá muita importância para a morte da moça, mas teme a vingança do jaguar. Este, por sua vez, recusa uma oferta do sogro de se casar com outra moça e vai embora (Ibid., p.108). As duas narrativas enfatizam o desejo pela carne/sangue como motor da transformação e o estranhamento dos parentes. Claro, o destino da Iaiá Cabocla não foi o mesmo de sua contraparte ofayé, uma vez que a moça simplesmente continuou *encantada*. No entanto sua transformação fez dela alguém estranho aos parentes, um Outro perigoso e predador que causa medo, de modo que é possível falar numa “morte” conectada ao fim de suas relações com os parentes.

O fato de a Onça Cabocla ser considerada pelos Xakriabá como “*a avó de todos nós*” denota que eles a pensam como um *antigo*, como um parente distante no tempo – *iaiá* é um termo genérico “atribuído aos antigos ancestrais dos quais não mais lembram o nome” (Paraíso, 2008, p. 314). Isso não impede que ela seja potencialmente perigosa, especialmente para aqueles que desdenham de seu poder ou atentam com a integridade das terras de que é senhora. Os Xakriabá têm memória de uma série de eventos nos quais as pessoas, geralmente intrusos, sofreram com a ira da Iaiá.

Seu Inocência: *Tinham um homem lá no Sumaré, o [Severiano] que tinha mania de dizer quando tava bêbado: “Queria ver se essa Onça*

⁸¹ As narrativas sobre a *Onça Cabocla* coletadas entre os não-indígenas do vale do Urucuia e do São Francisco a descrevem como uma “bruxa” ou “velha tapuia” que acaba presa na forma de onça como castigo por se alimentar da do sangue de “justos”. Esse é um aspecto importante, uma vez que a Iaiá é pensada pelos Xakriabá como uma potencial agressora dos não-indígenas. Mas exceto por esse aspecto, a versão urucuiana do mito é idêntica àquela encontrada entre os Xakriabá (Martins, 2006).

Cabocla é boa de faca, queria topar com ela pra mode nós trocar umas facãozada!” O pai dele falava prele não fazer isso, mas ele dizia “Pois pode ser na forma de onça ou de mulher! Tenho medo de mulher não! Aí, o finado [Antônio] tinha uma mania de marcar um baralho todo final de semana. Naquele tempo, você sabe, o baralho era só pra divertir, não aquilo de jogar ó [faz um gesto que indica dinheiro]. Ele matava um leitão e chama os companheiro pra jogar carta. Eles tavam jogando por lá e aí escutaram uma vaca [mugindo] e depois outra. Mas era um barulho diferente e então eles foram lá ver. A Onça Cabocla tinha matado dois bezerro e chupado o sangue deles, depois arrastado pra ficar um de focinho de frente pro outro. E os dois eram do [Severiano]. Aí o pai dele disse “E agora? Vai lá e troca faca mais ela!”. O [Severiano] disse que não... que nunca mais ia falar nela (Vargens, julho de 2009).⁸²

Como me contaram Dona Maria e Dona Josefina na Rancharia:

Tinha um fazendeiro baiano aí, um tal de Andalécio. Ela [a Onça Cabocla] matou o gado dele e ele foi lá atrás dela fazer espera [sentar armado num galho de árvore e esperar a Iaiá]. Acontece que ela viu ele primeiro... Ele correu, disse que quase que caga nas calças de medo (Rancharia, fevereiro de 2010).

Seu Evangelista me disse que a Onça Cabocla “fazia mal” a todos os engenheiros da RURALMINAS que vinham medir as terras: “Esses engenheiros vinham aqui medir as terras, mas só passavam uns dois dias e iam embora, porque a Iaiá dava uma surra neles, colocava algum mal”. Apesar de direcionar sua agressão aos fazendeiros, a Iaiá Cabocla carrega consigo a característica de ferocidade incontrolável de toda onça, e também trazer apreensão para os Xakriabá.

[Seu Emílio]: *Ela [a]parecia à noite, não mexia com ninguém, com nada. Cachorro, cachorro ela gostava de bater. E cachorro novo, ela fura a cabeça dele, bebe o sangue. Eu vi muitas vezes ela fazer na casa do meu pai. Nós estávamos tudo junto em casa e ela chegou, conversou e nem foi difícil conversar com ela (Xakriabá, 2005, p.48).*

Fernandes narra um caso interessante, acontecido enquanto durante seu trabalho de campo:

É tão importante cuidar da criança que esse fato está relacionado à cosmologia. Iaiá não gosta que a criança chore. Uma noite um casal saiu para uma festa e deixou a filha de nove meses com a avó. A avó contou que a neta não parava de chorar, queria a mãe. Então a *onça cabocla* apareceu, entrou na cozinha (uma casinha separada da casa), derrubou as

⁸² Os nomes entre colchetes foram trocados, porque uma das pessoas a qual Seu Inocência se referiu ainda está viva e a outra morreu recentemente.

vasilhas e saiu pela janela. Ficou rodeando a casa e só foi embora quando a menina parou de chorar. A avó falava da *onça* com intimidade e carinho, mas sentiu medo aquele dia. Disse que a *onça* só aparece em casa que não tem homem, por que ela sabe que as mulheres têm medo. O avô da menina estava em São Paulo no corte de cana (Fernandes, 2008, p.25).

Os Xakriabá falam a respeito de outras onças *encantadas*, que também matam gado para beber sangue e são capazes de se transformar.

Seu José de Olava: *Teve uma onça lá pro lado das Vargens Esse deu pra matar cavalo, jegue, burro. Matava o bicho, arrastava e chupava o sangue. Juntou gente para matar essa onça e nada. Ela ficava nos matos, virava num pau seco, numa casa de cupim. Ninguém achava* (Sumaré, novembro de 2010).

Quando se conversa com os caçadores *mais velhos* é possível perceber que as onças marcam a paisagem: seus rastros são percebidos com cuidado e os caçadores sempre sabem dizer por onde elas passaram e por qual área circulam. Alguns Xakriabá, especialmente os jovens, demonstram dúvidas de que ainda haja onças circulando próximo à suas aldeias. Apesar disso, mesmo os jovens sabem dos eventos e *histórias* nos quais as onças se fazem presentes. A onça é para os Xakriabá um animal importante para pensar o *mato*.

Assim com a Onça cabocla é a *chefe da terra*, outros *encantados* são *chefes* ou *donos* de outros aspectos da vida dos Xakriabá, como a caça. O *caipora*, segundo me descreveram, é aquele que *governa os porcos do mato*. Alguns dizem que é um pequeno homem com um só olho, que permanece montado no porco mais forte. Enquanto ele estiver no meio dos catitus é impossível abatê-los: pois ele traz os porcos menores de volta à vida. Como todos os *encantados* o *caipora* é invisível, mas seu olho brilha como fogo, tal qual os olhos dos bichos brilham diante das lanternas. Outro *governador* da caça é chamado de *João do Campo* ou *Preto Velho*. Alguns dizem que trata-se do próprio *Caipora*, e que não há diferença entre ambos, outros falam que o *Caipora* governa apenas os porcos e que cabe ao *João do Campo* o cuidado com os demais bichos.⁸³

⁸³ A denominação de *Preto Velho* está mais relacionada à maneira como esses *encantados* se apresentam do que a uma identificação com a entidade da umbanda. No São Francisco, o *Caboclo d'Água* é representado como um homem negro e pequeno. O *Curupira* (sic.) amazônico, é descrito como “pequenas criaturas de pele muito escura” que “gostam imensamente de fumo e de pinga” (Galvão, 1954, p.99). Isso é interessante na medida em que é possível dizer que os *encantados*, como os seres-espíritos

O *Caipora* também é um *encantado* muito difundido, sendo referido em toda a região nordeste por indígenas e não-indígenas. Na obra “O Caçadô” do poeta Patativa do Assaré (Antônio Gonçalves da Silva), o Caipora é citado como protetor “das caça” a quem trata como seu como seu gado:

A Caipora é quem é dona
das caça e não abandona,
pois as caça é suas rez,
sem ela querê por certo
o caçadô mais isperto
nunca resurtado fez

Assim como o fazendêro
tem bode, gado e carnêro
e mais outras criação,
a Caipora com certeza
é quem faz toda defesa
das caça pelo sertão

É quem as caça defende
e quando a Caipora intende
dos cachorro trapaiá,
o mato fica isquizado
e o caçadô fica afrito,
não mata nem um preá.
(da Silva *apud* Andrade, 2003, p.108)

O *Caipora* mantém a caça como seu gado, pois ela é sua posse e pode ser caçada apenas com sua permissão. O fumo e a cachaça são usados para se estabelecer uma relação cordial de troca-dom entre o caçador e os *donos da caça*. Caso o caçador não estabeleça uma boa relação com o *encantado* ele pode gerar *aleivosias*, provocando ruídos (trope de cavalos, pessoas conversando, assobios e gritos) que podem distrair o caçador, fazendo com a caça não morra após ser atingida ou transformando-se ele mesmo num animal que nunca pode ser acertado por qualquer tiro. Ele também pode *bromar* a arma, ou algum outro objeto (a capanga, o cinto, etc.), fazendo com que o caçador tenha completo insucesso em suas incursões no mato.⁸⁴ Mais do que se privar de fazer mal ao

das cosmologias ameríndias são sempre Outros. Um exemplo interessante é o *Jurijiri*, “mãe dos porcos-do-mato”, descrito pelos Jivaro como um ser de barba e cabelo comprido, usando um capacete de ferro e uma espada; com uma boca em sua nuca, ela devora aqueles que zombam da caça. Sua figura é a de um conquistador ocidental canibal (Descola, 2006, p.160-161).

⁸⁴ *Bromar* é algo que *gente de sangue ruim* ou *feiticeiros* também podem fazer. Lembrando que entre os Xakriabá, o *feitico* é o inverso do *benzimento*, logo qualquer um capaz de benzer (um *pajé* ou um

caçador, os *donos da caça* podem mostrar os animais que antes estavam invisíveis (Mindlin, 2000, p.411-414). Os caçadores descrevem a invisibilidade como algo imanente aos bichos no *mato*, que nunca se revelam caso os *donos da caça* não queiram assim. Trato essa condição como algo análogo aos cercados feitos pelos mestres da caça amazônicos:

Mais ou menos em toda Amazônia, os índios de fato imaginam os porcos-do-mato como porcos domésticos postos sob o jugo de ferozes mestres sobrenaturais, que às vezes os mantêm presos em amplos cercados, de onde são soltos um a um para enfrentar os projéteis dos caçadores (Descola, 2006, p.161).

Assim, por exemplo, os mestres dos animais costumam manter seus xerimbabos em um cercado ou em um recipiente, liberando-os paulatinamente para serem caçados pelos humanos (Fausto, 2008, p.334).

A troca entre humanos e *encantados* só é possível quando os últimos são capazes de se transformar, de assumir uma forma humana. O *Bicho Homem* e o *Pé-de-Serra* são *encantados* com os quais não é possível se negociar. A história do “*Homem Morto de Fome*”, também conhecida como “*História do Mundugão*”, fala sobre a incapacidade de se relacionar com o *Bicho-Homem*.⁸⁵ O homem, numa clara demonstração de avareza, foi para dentro do *mato* para matar um boi sem dividir com os parentes. Quando abateu o animal, percebeu que havia esquecido o fogo e mandou que o filho fosse buscar um tição. O menino chegou num tronco de barriguda⁸⁶ de onde saía fumaça, e lá encontrou dois *Bichos-Homem* que lhe entregaram um tição de fogo. Depois que o pai acendeu o fogo, os *Bichos-Homem* chegaram e exigiram dele um quarto do boi. O pai não teve opção senão entregar a carne, mas os *encantados* não se contentaram o que receberam e demandaram mais. Quando o não havia mais carne a oferecer, eles pegaram o filho e pai, colocaram em um saco e os levaram para sua casa. Em algumas versões da história, os *Bichos-Homem* deixam o saco em cima de uma pilha de pedras e vão buscar lenha para cozinhar toda a carne, assim pai e filho conseguem cortar o saco e fugir atravessando um curso d’água, pois o *Bicho-Homem* é incapaz de nadar. Em outras, eles ainda vão

curador) também é capaz de colocar *feitiço*. Carrega algumas similaridades com a “panema” amazônica (Galvão, 1954, p.111-117). O “*fazer mal*” também ser pensado como algo próximo ao que a “panema” representa na Amazônia. Encontros mal-sucedidos com os *encantados* podem resultar em *algum mal* que se manifestará posteriormente, mas a maioria dos perigos sobre os quais escutei estavam relacionados às *aleivosias* e às chances de se perder na mata.

⁸⁵ Os nomes “*Mundugão*” e “*Munduguinho*” são atribuídos aos dois *Bichos-Homem*. Imagino que sejam derivados da palavra “mondrongo” que denota algo monstruoso ou disforme.

⁸⁶ *Cavanillesia arbórea*, árvore típica de áreas de mata seca.

até a casa do homem e levam todos seus animais e parentes para serem devorados (Povos Indígenas de Minas Gerais, 2006, p.85-86). O *Bicho-Homem* sempre é lembrando pelos caçadores como um implacável perseguidor, mas jamais ouvi falar de qualquer oferta em fumo, cachaça ou outro bem capaz de dissuadi-los de seu apetite por carne humana – apesar de ter investigado esse assunto em diversos momentos. O *Pé-de-Serra*, embora não represente uma ameaça canibal, é perigoso porque pode *fazer mal* àquele que encontra ou causar desorientação com seus gritos e assobios.

Lagrou fala da diferença entre os seres-espíritos com os quais os povos amazônicos são capazes de negociar e aqueles com os quais as relações são impossíveis.

[A] mesma distinção entre uma vida *post-mortem* ou a total aniquilação é também responsável pela distinção entre dois tipos de seres sobrenaturais: aqueles que usam máscaras como roupa podendo, também, assumir a forma humana, roubam almas que podem ser devolvidas através dos rituais estéticos apropriados; e outros que, por não poderem mudar de corpo e nunca assumirem a forma humana, devoram sem mais nem menos, e estão acima de qualquer possibilidade de negociação. Mais uma vez a capacidade de transformação, predação e beleza encontram-se ligados no universo indígena, conferindo um sentido todo particular à fabricação de artefatos e pinturas (Lagrou, 2010, p.79-80).

Talvez a cachaça e o fumo possam ser pensados como elementos capazes de produzir uma relação entre os humanos e *encantados* na medida em que são produtos feitos e apreciados pelos primeiros: para se fumar ou beber a cachaça dos humanos é necessário torna-se um, adotar seu ponto de vista. São comuns os testemunhos de pessoas que andaram nas lapas e encontraram objetos roubados de casas pelos *encantados*, como sapatos, garrafas ou panelas. Para se relacionar com um *encantado* não é necessário que ele tenha sido uma pessoa, como a Onça Cabocla, basta que haja a capacidade de *se apresentar como gente*, como fazem o *João do Campo* e o *Caipora*.

As relações podem ir além da não-intrusão dos *encantados* nos assuntos das pessoas, e às vezes uma pessoa consegue fazer com que os *encantados* lhe ensinem a *virar em bicho*, *adivinhar* e também a tornar-se invisível. Os Xakriabá falam de alguns índios capazes de fazer isso, geralmente alguns *mais velhos* ou mesmo mortos há alguns anos. Esses, quase sempre são referidos como *curadores* ou *pajés*, e sempre me surpreendeu o quanto eles também são identificados como *chefes*.

Os chefes encantados: magnetismo, feitiço e empatia

Os *chefes* do Terreno dos Caboclos eram aqueles responsáveis por cuidar da terra, lidar com os papéis da doação e, se preciso, viajar em busca de *providências*. Santos (1997) afirma que os *chefes* eram aqueles que detinham a doação, simbolizando a unidade dos *herdeiros dos índios* e demais moradores da terra. No entanto, figuras como o *finado* Gerônimo são referidas pelos Xakriabá como *chefe geral*, em oposição a outros *chefes* menores, que geralmente detinham autoridade sobre um ou mais grupos familiares que formavam as aldeias. Como afirma Oliveira:

Enquanto o chefe dos caboclos exercia fundamentalmente o papel de mediador no que se referia à questão da repartição e uso da terra, a *chefia* enquanto instituição centralizadora sempre foi conjugada com recorte local de esferas de poder entre o chefe central e chefes familiares (Oliveira, 2008, p.40).

Esses *chefes* menores, segundo contam os Xakriabá, incluíam o *finado* Estevão e o Velho Paulino, ambos reputados como *curadores* ou *benzedores* poderosos. A idéia de *benzer* entre os Xakriabá carrega uma conotação muito ampla, indicando a capacidade de *fazer bem* através de algum ato sobrenatural, o que varia desde performar uma cura a identificar um *feiticeiro*. O *feitiço* é a contraparte do *benzimento* e indica um ato deliberado de *fazer mal* por meios sobrenaturais. Os atos de *benzer* ou *fazer feitiço* são referidos como *cruzar o ramo*, e os Xakriabá indicam que seu processo é o mesmo, o que acaba por tornar todo *benzedor/curador* num *feiticeiro* em potencial. O processo do *benzimento* é descrito por Fernandes :

Para benzer, algumas vezes se usa um raminho de árvore. Durante o *benzimento*, o mal passa para o raminho que, por consequência, murcha. Perguntei se poderia ser qualquer raminho, e então me disseram que teria que ser qualquer ramo de folha fina, pois se as folhas fossem grossas, o ramo não murcharia. Apenas responderam à minha pergunta, a eficácia do *benzimento* não estava sendo posta em jogo (Fernandes, 2008, p.66)

O poder dos *chefes* também estava apoiado em sua reputada capacidade de operar feitos sobrenaturais, sendo inúmeras as narrativas nas quais eles *viram em bichos* ou tornam-se invisíveis para escapar de pistoleiros ou policiais, conversam com a *Onça Cabocla* para pedir proteção ou conselho ou mesmo agridem seus algozes usando de *feitiçaria*. Assim, muitas vezes os *chefes* são referidos como *gente que encanta*, *gente que adivinha*, *benzedor*, *conversador* mais a *Iaiá Cabocla*, *pajé*, *curador*. *Chefes* locais

costumam ser identificados primeiro como capazes de lidar com a sobrenatureza e depois como lideranças políticas, ao contrário do que ocorre no caso com o *chefe geral*.

87

A capacidade de *virar em bicho* ou tornar-se invisível é chamada de *empatia* e está relacionada ao contato com o *mato* e os *encantados*. Embora a Iaiá Cabocla seja conhecida por ter *virado em onça*, aqueles que dominam a *empatia* se transformam em animais domésticos (como touros, cães e bodes) ou em *coisas do mato* (*casa de cupim* e *pau seco*). Sempre que eu perguntava acerca da possibilidade dos *chefes* se transformarem em *bichos do mato* obtinha uma resposta negativa – e alguns davam a entender que apenas a Iaiá Cabocla ou os *mais antigos* eram capazes de fazê-lo. Aos *antigos* são atribuídos os feitos sobrenaturais mais significativos, e os Xakriabá dizem que aqueles que *encantam no tempo d'agora* não são capazes de fazer o que se fazia no *tempo dos antigos*. Embora os Xakriabá ainda falem em pessoas que conseguem *virar em bicho* ou *sumir no mato*, esses relatos costumam ser acompanhados de afirmações de que esses feitos não seriam comparáveis àqueles dos *antigos*. Assim, ao mesmo tempo em que se atribuem ao *finado* Rodrigo poderes similares aos dos *chefes antigos*, estes não se equiparam.

[Seu Jeremias]: *Mas os antigos, eles sabiam fazer coisas que ninguém sabe mais. Eles pegavam uma arma e mandavam você atirar num pau e depois atirar neles e não dava nada. [...] O meu pai mesmo tinha muita sabedoria nisso. [...] Meu avô foi muito perseguido na época da revolta do Brasil com o Paraguai. Polícia vinha atrás dele, tentava, tentava e não pegava nada. Via ele de longe e quando chegavam ele jogavam pro rumo do chão e virava um pau seco. Meu pai também sabia umas coisas dessas.*

Rafael: *Mas tem um primo do senhor que também encanta, não?*

[Seu Jeremias]: *Mas esse aí mexe com outras coisas. [...] Ele faz banco pular, faz cigarra, faz cobra, vira em bicho, come ferro. É um magnetismo* (Veredinha, novembro de 2009).

Por *magnetismo* os Xakriabá definem um tipo de *encanto* que tem um caráter ilusório. A pessoa em questão, o qual chamo de Lucio, é conhecida por transformar gravetos em

⁸⁷ Fernandes (2008) discorre acerca da importância política dos *pajés* na aldeia Caatinginha, chegando à conclusão de que eles são fortes figuras de referência e autoridade. De maneira inversa, as lideranças que não são prontamente identificadas como *pajés* também sabem *benzer* (idem: 68). A relação entre poder político e *benzimento* também pode ser observada em outras aldeias. E, embora uma *liderança* possa se afirmar como *benzedor*, nem sempre um *benzedor* se descreverá como uma *liderança*: sua força política muitas vezes não é declarada.

cobras, folhas em cigarras ou mesmo palha de milho em notas de dinheiro. O *magnetismo* que performa é pensado tanto como uma espécie de prestidigitação ou ilusão quanto como um *encanto*, sendo difícil definir onde um começa e outro termina. Lucio costuma a demonstrar o que sabe em fogueiras de *sentinela* (uma espécie de velório), usando do *magnetismo* para realizar as transformações de pequenos objetos em cigarras e cobras, além de mover peças de mobília sem tocá-las. Os Xakriabá têm consciência de que esses atos têm um caráter ilusório e dizem é possível *quebrar o encanto* quando se presta atenção. Mas além desses truques aparentemente inofensivos, Lucio é conhecido por *virar em bicho* e *ficar invisível*, capacidades que ele atribui ao seu contato com o *João do Campo*. Durante o período mais longo da minha pesquisa de campo, as pessoas diziam que Lucio estava envolvido numa disputa com um cunhado pelo *direito* do uso da terra de seu *finado* pai. Em algumas manhãs, a cerca do cunhado aparecia cortada e as pessoas lhe atribuíam a autoria do ato, embora ninguém o tivesse visto fazendo isso. Alguns diziam que ele não seria visto por conseguir ficar invisível, enquanto outros lhe negavam a capacidade de fazê-lo e diziam que se tratava de uma coincidência. Mas todos confirmavam a veracidade de uma história na qual Lucio teria vindo do *mato* para casa *virado* em um touro preto e sua esposa, assustada, lhe atingiu a cabeça com uma mão de pilão. Após esse episódio ela entrou em depressão e precisou se tratar na cidade de Montes Claros, o que fez com que ele parasse de *virar em bicho*.

As transformações realizadas pelas pessoas têm uma relação estreita com as transformações operadas pelos *encantados* além de estarem relacionadas à invisibilidade dos *bichos do mato*. No Sumaré, Seu Chico de Bião me contou que tudo se isso se faz através do olho: “*Pra sumir, ele abre o olho e fica olhando pra quem vem, sem piscar aí quando o companheiro passa do lado, não consegue ver. É igual à caça no mato, se você vê primeiro, você pega, mas se não ver não tem jeito. Se a caça te olha primeiro, ela desaparece!*” Mesmo o *magnetismo*, a idéia de se *encantar* através do *fazer acreditar* também está relacionada aos *donos da caça*, na medida em que eles as *aleivosias* que eles colocam nos caçadores podem ser ilusões.

Emílio: *Ah, meu filho eu já vi foi coisa nesses matos... [...] Quem caça acha o que quer e o que não quer. [...] Ficar em espera é perigoso demais. Teve uma vez que tava na espera mais o meu tio, aí bateu uma ventania... O pau [caçadores na espera ficam em cima das árvores] foi entortando até chegar quase na beirada do chão... quando chegou nessa beirada meu tio pulou. Ainda bem que eu não pulei, pois beirada do*

chão nada: o pau tava é lá no alto! Ele caiu, quebrou a coluna. Morreu na hora.

Rafael: *Era uma aleivosia?*

Emílio: *Era... essas coisas do mato. [...] Se o Caipora quiser ele te põe perdido naquele mato ali do quintal de casa! [...] Os chefes faziam aleivosias pros invasores e deixavam eles perdidos, passando fome no mato. Depois deixavam eles aparecerem na porta de suas casas, davam comida e mandavam eles embora* (Pedra Redonda, novembro de 2009).

Apesar de suas relações privilegiadas com os *encantados*, não consegui saber se todos os *chefes* estavam relacionados ao universo do Toré. Mas eles sempre estavam em contato, em relações marcadas pela cooperação ou rivalidade. Os moradores da região do Barreiro Preto contam acerca de um duelo entre *finado* Gerônimo Seixas Ferro e o Velho Paulino:

Seu José do Rolo me contou a história de quando o Velho Paulino foi o enfrentar o chefe Gerônimo. Gerônimo disse “*vou virar num garrote!*” e Velho Paulino disse “*Vou virar numa casa de cupim*”. O garrote investiu contra a casa de cupim, mas o Velho Paulino tinha um facão do qual nunca se separava e quando *virou* na casa de cupim deixou sua ponta no rumo do peito do garrote. Assim que Gerônimo atropelou o Velho Paulino, o facão entrou no peito de seu corpo de garrote e fez com que ele *virasse* numa pessoa de novo: o *chefe* perdera o duelo (Diário de Campo, novembro de 2009).

As *pessoas que encantam* são referidas como *sabidas*. Ser *sabido* entre os Xakriabá implica conhecer aquilo que seus pares não sabem, dominar conhecimentos exógenos. O saber atribuído a essas pessoas também está relacionado à capacidade de conhecer aquilo que não lhe foi mostrado por outro, de *adivinhar*: todo curador que se preze *adivinha* os problemas daqueles que recorrem a seu auxílio. Penso que a capacidade de favorecer da agência dos *encantados* para tornar-se *sabido* é tão valorizada pelos Xakriabá quando o conhecimento das *coisas de fora* – além disso, na medida em que os *encantados* são figuras de alteridade extrema, pode-se pensar que seu saber também é exterior. A conexão entre poder político e o complexo dos *encantados* é comum entre os povos indígenas do São Francisco, como Andrade (2008) e Arruti (2005) demonstram em detalhes ao analisar os casos Tumbalalá e Pankararu, respectivamente. Mesmo os Tupinambá de Olivença, traçam uma relação entre as ações de seus *chefes* e a agência dos *encantados* (Viegas, 2007, p 196). Entre os Xakriabá é razoável dizer que o acesso privilegiado ao mundo dos *encantados* equivale ao domínio das *coisas de fora* para efeitos de poder político.

Mas se *as coisas e pessoas de fora* são incorporadas de modo a constituir o que são os próprios Xakriabá, o *segredo* não deve ser compartilhado com aqueles que são exteriores ao grupo: é oposto ao caráter de “abertura para o Outro” (cf. Lévi-Strauss, 1993) que moveu o processo da *mistura*. Os motivos para tanto merecem ser explorados.

O Toré, o segredo

Referido como *segredo* ou *segredo de índios*, o Toré⁸⁸ é a expressão mais marcante do contato com os *encantados*. O caráter discreto que envolve o ritual além da grande relutância que os indígenas têm em falar sobre o assunto com estranhos e não-iniciados explicam a pouca literatura a seu respeito entre os Xakriabá. Um dos motivos alegados para se tratar o Toré como *segredo* é o das perseguições empreendidas contra os indígenas. Seu Emílio atesta que o principal motivo da Revolta do Curral de Varas foi o fato do curral ter sido erguido próximo a um terreiro de Toré, representando um desrespeito aos locais sagrados xakriabá.

Emílio: [...] *Que esse Capitão Delfino era comandante da polícia. E eles tava lá concentrando, o trabalho deles, a religião. E eles invadiu a religião, que foi nesse lugar adonde tinha esse curral de vara. Eles foi fazer esse trabalho lá, na beira do rio. Foi lá tem o curral de vara, na beira do rio. Que aqui, os índio andava fazendo a religião, na reserva toda né. O blocozinho, né. Fazia num canto, fazia em outro, em outro... Era assim a união, né. O povo chamava de união. Andava o grupo para fazer esse trabalho. [...] Aí aconteceu desse Capitão... e com essa polícia e foi invadido, porque eles achava que tava fazendo coisa contra o branco. (...) Então foi por isso que foi... judiou, espancou índio muito, acho que até.... nós num sabe se tem índio sumido, ou se foi matado, ou como é que foi. Diz que espalharam e outros sumiram, dessa vez. Então, (...) muito chefe dentro dessa religião desapareceram, né. Aí eles queimaram o curral do fazendeiro [...]* (Santos, 1997, p.51).

De fato, a maioria dos terreiros ficava nas clareiras da região da Rancharia, onde o curral foi construído. Santos (1997) afirma que

[...] a construção do curral teria ameaçado não apenas a terra, mas o que

⁸⁸ A única descrição do Toré entre os Xakriabá foi feita por Paraíso (2008). Marcato (1977) e Mariz (1982) citam alguns aspectos do ritual, mas não o descrevem em detalhes. Os Xakriabá nunca falam sobre como o Toré ocorre e onde é realizado e jamais aceitaram conversar comigo a esse respeito.

é, hoje percebido como o cerne e o sustentáculo da identidade coletiva. Em uma das versões correntes, esta ameaça se concretiza no motivo que induz os moradores à ação: o curral teria sido construído ao lado de um dos terreiros de Toré. As represálias que se seguiram teriam forçado os herdeiros a ‘enterrar’ – esconder e tornar segredo, mas também enterrar no sentido literal da palavra – sua religião (Ibid, p.52)

Após esse episódio, objetos usados no Toré (chamados de *tralhas*) foram escondidos em grutas da Rancharia e os trabalhos passaram a ser realizados com menor intensidade. O *finado* Rodrigo falou a respeito das trocas rituais entre os indígenas de Rancharia e da região do Brejo do Mata Fome, da perseguição, além da retomada das práticas religiosas após a homologação das terras indígenas:

Rodrigo: *Povo nosso daqui saía pra... trabalhá lá (em Rancharia)...., fazia os trabalho de campo, terrero, cumbinava os dias, ficava lá uns dia da semana fazendo os trabalho. Sempre tinha muita caça, pesca, tinha abelha, tira o mel, fazia garapa. Esse pessoal fazia aqueles trabalho.... depende da época necessária que achava conveniente, e ficava uma temporada lá... Aí os dilá vinha pra qui..., ficava semanas também, fazendo o mesmo trabalho..., religioso né! E com o tempo os velho foi morrendo, foi diminuindo, foi os mais novo. Aí **houve uma perseguição...**, o índio não podia mais falá a língua dele mais, não podia usá o terrero pra seus..., religião, e..., **ficô tudo meio afastado né, é difícil. Agora depois de..., aqui dentro da área, depois que a FUNAI tomo essas providência, levo na justiça e que foi decidido, aí é que tâmo retornando. Aqui ficô uns vinte anos, nossa aparelhagem tudo dentro das gruta assim..., tampado de pedra. Eu era molecote, cuns cinco anos de idade, cunheci eles fazendo o trabalho, aí parô tudo. Eles ia fazê aquele trabalho no terrero e os fazendeiro... “não! É macumba!” [...]** Trazia a polícia, chegava perseguiu... [...] (Schettino, 1999, p.126, grifos meus).*

As descrições do Toré feitas por Mariz (1982) e Paraíso (2008) explicam que o ritual tem por objetivo a comunicação com os *encantados* especialmente a *Onça Cabocla*, a qual possui um papel central no rito. O caráter de comunicação é tão marcante que aqueles que participam do Toré chegam a ser definidos pelos Xakriabá como *conversadores*.

Nos momentos de tensão, só o pajé, conhecedor da língua da Yayá (a língua ritual na qual ainda é possível identificar alguns resquícios do antigo idioma), é capaz de acalmá-la. Segundo os índios, até mesmo os fazendeiros, quando há muitos ataques aos rebanhos, recorrem ao líder religioso que, segundo os padrões sociais da comunidade, também é o líder político. **O seu cargo político advém da capacidade de entender e transmitir mensagens da onça oráculo** (Paraíso, 2008, p. 316. Grifos

meus).

As narrativas xakriabá estão marcadas por episódios nos quais fazendeiros e *baianos* pedem intervenção dos *conversadores* (em especial o *finado* Estevão) para cessar os ataques da *Onça Cabocla* a seu gado. Como descrevi antes, mesmo as pessoas das cidades vizinhas reconheciam a existência dos encantados naquela área. Desse modo, imagino que haja uma distinção entre *baianos* e *caboclos* no tocante às relações os *encantados* se dá no domínio do Toré, que está aberto apenas aos últimos. Do contrário, um grande fator de união dos Xakriabá é sua cosmologia e o que por ela está implicado. A quase totalidade das informações que recolhi acerca dos *encantados* veio de moradores de aldeias cujos habitantes são pensados como majoritariamente *baianos*. Mesmo os fazendeiros, que tentavam impedir a realização do Toré por temer a *Onça Cabocla* devido à sua condição de invasores, compartilhavam com os Xakriabá o ideal da agência dos *encantados*. No entanto, a intrusão das *pessoas de fora* é pensada como razão para o desaparecimento de alguns *encantados*, sobretudo através da extinção de cursos d'água e derrubada e queimada das *matas*. Além disso, aqueles pensados como *baianos* estavam interditos de participar do Toré, e a presença destes muitas vezes é referida como responsável por uma diminuição na frequência de realização do ritual – que conseqüentemente deixou a terra desprotegida e abriu caminho para as tentativas de usurpá-la dos indígenas.

Salvino: *É que os índios foram misturando com os povos de fora. De primeiro os povo eram mais apurados, aí foi chegando essas coisas mais novatas, os trabalhos foram acabando. Foi coisa também desses fazendeiros, desse povo que veio invadindo. De primeiro as pessoas não conseguiam entrar aqui fácil assim não. Os trabalhos não deixavam: era gente que ficava perdido, era carro que quebrava. [...] Esse povo, como Estevão, ia é fazer trabalho nas matas. Eles iam para o mato, tomavam preparado de planta para concentrar, fazer os trabalhos. [...] Fazer um trabalho desses e chega aquela cobrona e enrola em você todo, imagina? [...] Mas você sabe que era a Iaiá, certo? Ela toma a forma de muitos bichos [...] Meu pai já viu ela, aquela indiazona toda, ela era alta. Apareceu para ele em cima da cerca, lá pro lado do Sapé. Olhou para ele e foi para dentro do mato. De primeiro ela passava por aqui, assobiando. Ela tinha um assobiado fininho, e quando ela passava os cachorros iam latindo. Ela passava pelos quintais afora (Morro Falhado, 2009. Grifos meus).*

A relação do Toré com as aldeias pensadas como locais dos *caboclos apurados* ou dos *trancos antigos* marca o caráter de sua não-abertura. Mas, para além da intrusão e da

mistura o Toré é *segredo* em si porque os *encantados* o exigem, são permeados pelo mesmo *ethos* de silêncio e discrição que os próprios Xakriabá sustentam. Muitos me disseram que aqueles que ousaram falar indiscriminadamente do *segredo*, especialmente quando bêbados, e não tardaram a morrer. “*Você quer saber dessas coisas, mas tem que ter cuidado. Se fizer coisa errada o segredo pode até matar*”, me disseram. Diaz (1998) afirma o mesmo em relação ao ritual do Ouricuri entre os Fulni-ô:

Todos os Fulni-ô têm como norma proibição de falar do ritual. Os anciãos asseguram que aqueles que infringiram essa norma, tiveram uma morte estranha (Ibid.)

Em sua etnografia sobre os Baré, no Alto Rio Negro, Maia Figueiredo (2009) também relata sobre o caráter de segredo envolvendo o Jurupari, um ser-espírito considerado pela população local como *encantado*, e os rituais nos quais se têm o contato com o mesmo:

As pessoas do rio Negro, sobretudo os não-iniciados, têm muito medo do Jurupari; já os iniciados têm muito respeito por ele. Assim, as pessoas evitam ao máximo falar sobre o tema. Aliás, um dos conselhos dados àqueles que estão se iniciando é que obre o Jurupari deve-se manter segredo. **Afirmam que ainda que esteja completamente bêbado, o “caboclo” não sai por aí falando do Jurupari à toa, pois aqueles que falam se dão mal; em alguns casos, acabam mesmo morrendo.** (Maia Figueiredo, p.70, grifos meus).

Ele também me alertou sobre o segredo que agora eu compartilhava com eles e disse que, se eu o revelasse para outras pessoas que não eram do Jurupari, algo muito grave iria acontecer comigo e com a minha família, “minha pena iria se apagar”, mesmo se eu estivesse na cidade, no Rio de Janeiro, por exemplo, pois o Jurupari é onipresente, onde tem da sua matéria lá ele está, como é comum dizerem, ele está em todo lugar. Foi do Ernani uma das frases que ficou gravada na minha mente e que ainda hoje considero bastante enigmática. Ele disse: “Seu Paulo, o senhor pode contar a história do que viu, mas não pode mostrar!” (Ibid., p.116-117).

Além disso, as relações com os *encantados* são *segredo* porque os Xakriabá as entendem como um elo com *os antigos* que nunca se rompeu. “*Tudo mudou demais, mas essas coisas vêm desde os antigos. A gente só teve aquela terra lá por causa disso, porque a gente não esqueceu que era índio. Esse segredo foi a única coisa que sobrou!*” foi o que me disse uma liderança durante conversa em Belo Horizonte.

O segredo: fechamento

Busquei explicitar a riqueza do pensamento acerca dos *encantados* e do *encantamento* e como ele se relaciona com uma série de predicados (como a caça, a cura e a terra) e é parte integrante da vida xakriabá. O *encantamento* já contém em si um caráter do discreto e do indizível: ele deve ser *segredo* ou não-dito porque os *encantados* e as *gentes que encantam* sabem quando se fala deles. A dimensão de *segredo* do *encantamento* e sua não-comunicação com os *projetos da cultura* certamente constitui um contraponto à exuberância com a qual os Xakriabá tratam as artes da cerâmica, do ornamento e da pintura. Os elementos do *segredo*, quando surgem, são apresentados desprovidos de sua dimensão atual, sempre permeados por aquilo que não deve ser dito (cf. Xakriabá, 2009). Como durante o meu trabalho de campo, no documentário “Presente dos Antigos” abundam os momentos em que a narrativa tem que ser parada: “*mas isso a gente não pode contar*” é o que dizem os Xakriabá. O *segredo* aponta para uma diferença radical que, como tal, precisa ser protegida e mantida à parte dos *projetos de cultura*.

Considerações finais

Na tentativa de compreender o que seria *cultura* para os Xakriabá foi necessário entender como se deu seu processo de reconhecimento étnico frente ao Estado, a maneira como constroem sua relação com o diferente, o processo de *levantamento da cultura* e também aspectos de sua cosmologia. A constatação de que eu não deveria focar a pesquisa etnográfica nos processos institucionais dos Xakriabá foi o que permitiu que um tema a princípio tão restrito pudesse se desdobrar em todos aqueles que compõem esse trabalho.

Quando afirmo, na primeira parte do texto, uma “condição indígena” aos Xakriabá, a idéia não é atribuir uma ao “ser índio” uma espécie de imanência, e tampouco ler o que poderia ser considerado “identidade indígena” sob o viés primordialista (cf. Geertz, 1963) da etnicidade. O que está em jogo é que os Xakriabá nunca deixaram de se pensar e referir a si mesmos em relação aos “índios da Missão”, nem de ser referidos como tais. “*Aqui não tinha mais índio, aqui era tudo caboclo. Depois que Rodrigo foi na FUNAI é que a gente virou índio de novo*”, foi o que me disse um velho senhor. Sua frase contém uma dimensão político-institucional do “ser índio” - o reconhecimento pela FUNAI – mas também trás consigo a idéia de que ser índio no Brasil contemporâneo não significa o mesmo que significava num passado não muito distante, em tempos de tentativas de eliminação deliberada da subjetivação indígena. A “condição” a que me refiro é no sentido de que os Xakriabá não precisaram operar qualquer transformação radical para voltarem a ser reconhecidos como índios: foi necessário, no entanto, que o Estado mudasse.

Como bem demonstrou Santos (1997), ser Xakriabá em São João das Missões é ser *gente da terra*, é ser parente, ser *caboclo* ou *baiano*. Em seu trabalho, a autora demonstra que a transformação dos caboclos da Missão em índios Xakriabá como povo foi um processo político implicado em outros, relacionados às alianças entre *caboclos* e *baianos*. Foram precisamente esses outros processos que procurei enfatizar em meu esboço da socialidade xakriabá: o parentesco extensivo, as relações permeadas pelo trabalho na roça e pela comensalidade. Pautada pela *mistura*, a socialidade xakriabá enfatiza a incorporação de Outros mediante a produção de parentes. O ideal de produção

de pessoas e parentes em estreita relação com a terra (meio de “gerar e nutrir descendentes”) pode ser pensado através de *ethos* típico do campesinato (cf. Lima, 2008).⁸⁹ Mas, mais do que cederem aos forasteiros terras desocupadas, os *caboclos* desejavam a formação de uma aliança com os *baianos*, com os quais acabaram compartilhando conhecimentos, *sangue* e comida. Ainda que a demarcação da terra indígena enfatize fronteiras, as tentativas dos Xakriabá de se fecharem sobre si mesmos – reprovando o casamento dos jovens com *pessoas de fora*, por exemplo – sempre parecem ideais inatingíveis. O *ser tomado pelo mundo* continua sendo um ideal de vida, a maneira como se constituem as *lideranças*, os professores indígenas, os políticos.

Mas se os Xakriabá não precisaram mudar para que fossem reconhecidos, foi necessário a eles mostrar ao órgão indigenista e ao Estado pessoas, adornos, conhecimentos, objetos e rituais que, aos olhos do Estado, funcionariam como garantias de sua indianidade. Mas foi o processo de reconhecimento em si que ativou um potencial transformativo, na medida em que os Xakriabá passaram a enfatizar determinados aspectos de sua vida – como a relação com os *antigos*. Através da caracterização dos Xakriabá como “aculturados”, a *cultura* começa sendo pensada como algo *perdido* devido a um longo processo que inclui a repressão e a *mistura*: a rigor, foi a *perda da cultura* o que tornou os Xakriabá de agora diferentes de seus *antigos*.

O projeto de *retomada* ou *levantamento da cultura* não é pautado pelo “desmisturar”, nem por um desejo de voltar ao passado. Os Xakriabá não anseiam novamente por se tornarem *gente do mato* e o que querem é *levantar, retomar* ou trazer de volta elementos muito específicos da *cultura dos antigos* (a cerâmica, a língua, os adornos, a pintura corporal). Além disso, o *levantamento da cultura* é um processo que implica justamente no estabelecimento de relações com Outros, sejam estas com os *povos parentes* ou com as mais diversas instituições e pessoas que os Xakriabá julgam capazes de auxiliá-los no *levantamento*. Os próprios *antigos*, elementos centrais do processo, são figuras da alteridade devido à sua diferença (*índios apurados*) e seu estado (*gente morta* ou *encantada*).

89 Os quilombolas da Mumbuca, no Vale do Jequitinhonha, também abrigaram famílias de *chegantes*. Os Xakriabá compartilham com os mumbuqueiros o ideal de uma terra ancestral indivisa, fruto de um processo marcado (a doação, no caso dos indígenas e a compra, no caso dos quilombolas). A relação com a terra é a mesma na maioria dos povos indígenas que sofreram processos de aldeamento no Vale do São Francisco.

O processo de *levantamento* é uma constante produção da forma e do conteúdo do que é a *cultura* para os Xakriabá. Seu conceito de *cultura* é uma construção de sentido relacionada ao conceito antropológico de cultura. É possível dizer que os Xakriabá capturaram um conceito caro à teoria antropológica tanto quanto criaram algo próprio: a criatividade em Wagner (1981), como para os povos ameríndios (Lagrou, 2009, p.22; Fausto, 2001, p.349), acontece com o estabelecimento de uma conexão, a partir da qual se dá a interpretação, a transformação e a transmissão. Pensar a criatividade implicada na relação permite compreender a produção de sentido dos Xakriabá como análoga àquela feita pelo antropólogo em trabalho de campo: inventar *cultura*, como inventar cultura (cf. Wagner, 1981), é algo intrinsecamente relacional. Assim é possível aceitar a radicalidade da proposta de que “somos todos antropólogos” (idib.) na medida em que a produção de sentido reside justamente no contato e no contraste.⁹⁰

O *segredo* surge nesse contexto como uma parte da *cultura* que é diversa, na medida em que contém uma forte dimensão do discreto enquanto é justamente a expressão mais forte da diferença xakriabá. As relações estabelecidas através do *segredo* apontam para os *encantados* e o conhecimento que estes possuem, que embora possa ser usado para o benefício das *pessoas de fora* (para curar, por exemplo), nunca deve ser compartilhado com elas. O Toré, como a parte mais sensível do *segredo*, foi revelado apenas durante um momento crítico: a perícia antropológica realizada por Paraíso (1987), logo após a chacina que vitimou o *finado* Rosalino, que tinha como intuito apressar a homologação da TIX frente à situação de violência instaurada durante a *luta pela terra*. Não deixa de ser curioso que a expressão mais explícita da alteridade xakriabá seja mantida longe dos olhos das mesmas pessoas para as quais a *cultura* de ser mostrada. Para os Xakriabá a o *segredo* representa um pólo de não-abertura, precisamente o que nunca deve ser compartilhado, algo oposto à *mistura*.

A discrição e o respeito exigidos no trato dos *encantados* e da *gente que encanta* são fatores importantes no caráter discreto do *segredo*. Além disso, o *segredo* traz consigo uma série de implicações políticas, uma vez que a *conversa* com a *Onça Cabocla* é

⁹⁰ Se a antropologia é o espelho do homem (cf. Schneider, 1972), este espelho não é, ou não deveria ser, aquele do narcisista, mas o de um anti-Narciso (cf. Viveiros de Castro, 2002a): aquele que não reflete um Eu autocentrado, mas transformado pelo contraste, pelo contato com o Outro.

parte importante para o exercício do poder dos *chefes*. Na medida em que os *encantados* são *chefes*, mestres ou donos de aspectos importantes da vida xakriabá (como a caça ou a própria terra) faz sentido que os indígenas não queriam compartilhá-los o modo como estabelecem suas relações intensas com eles. Além disso, talvez a potência do *segredo* resida justamente em seu caráter reservado, no não-dito, naquilo que apenas pode ser experimentado e vivido pelos próprios indígenas: algo que lhes deve ser exclusivo.

A *cultura*, por outro lado, é política na medida em que se torna um instrumento de produção da exuberância e da beleza do *ser/virar índio*. Darcy Ribeiro (*apud* Viveiros de Castro, 2006, p.43), ao anunciar um irreversível processo de transformação das populações indígenas do Nordeste em grupos de camponeses, falava a partir de um contexto muito diferente. Naqueles tempos, ainda imperava o consenso de que era apenas questão de tempo para que os povos indígenas no Brasil deixassem de ser aquilo que eram – e o Estado favorecia deliberadamente esse processo. Mas o que ocorreu, como sabemos, foi o inverso disso. Sim, o paradigma do índio enquanto “sujeito transitório” mudou a partir da Constituição de 1988. Embora isso tenha um papel importante nos processos de emergências étnicas, não penso que seria justo atribuir ao Estado o protagonismo. A duradoura busca dos povos indígenas em longo contato com o colonizador pelo reconhecimento de seus direitos não se deu a partir do Estado, mas apesar dele. Nesse sentido, a bela figura da “Viagem da Volta” de Oliveira Filho (1998) poderia ser pensada em relação a esses ambiciosos projetos indígenas de reversão dos paradigmas de aculturação e desaparecimento.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Maria Inês de. 2009. *Descocidentada: experiência literária em terra indígena*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

AMOROSO, Marta Rosa. 2002. “Nimuendaju às Voltas com a História.” *Revista de Antropologia* vol. 44, n. 2, FFLCH/USP, pp. 173-186.

ANDRADE, Cláudio Henrique Sales. 2003. “O dia da caça? - Leitura sociológica de um discurso camponês em chave literária.” *REVISTA USP*, São Paulo, n.56. pp. 106-124.

ANDRADE, Ugo Maia. 2008. *Memória e Diferença: Os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco*. São Paulo: Humanitas.

ANDRELLO, Geraldo. 2009. *Narradores Indígenas do Rio Negro (ou antropologia “faça você mesmo”)*. In: 33º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu.

ARRUTI, José Maurício. 2006. “A Produção da Alteridade: O Toré e as conversões Missionárias e Indígenas”. In: MONTEIRO, Paula (Org.). *O Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo.

ARRUTI, José Maurício. 2005. “Pankararu”. In: *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/>

ASSUNÇÃO, Luiz. 2006. “O Mestres da Jurema.” In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria Brasileira: o Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.

BARBOSA DA SILVA, Edinaldimar. 2007. *Política e Autonomia: os Xacriabá no contexto do indigenismo*. Monografia de Bacharelado em Ciências Sociais apresentada ao colegiado do curso de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG.

BARCELOS NETO, Aristóteles. 2008. *Apapaatai: Rituais de Máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: EDUSP.

BROWN, Michael F. 2003. "Culture as Copyright". In: _____. *Who Owns Native Culture?* Cambridge: Harvard University Press.

CARDOSO, Juliana de Souza. 2008. *Dando com a língua no passado: O ser e não ser marcado em discursos, imagens, objetos e paisagens*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Lingüísticos da Faculdade de Letras da UFMG.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1996. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas: Editora da UNICAMP.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009a. "Cultura com Aspas." In: _____. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009b. "Escatologia entre os Krahô: reflexão, fabulação." In: _____. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009c. "Três peças de circunstância sobre o direito dos índios." In: _____. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os Mortos e os Outros*. São Paulo: Editora Hucitec.

CARNEIRO DE CARVALHO, Lucas. 2008. *Aranã e sua identidade*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG.

CICERO, Marcus Tullius. 1877. *Tusculan Disputations*. New York: Harper & Brothers, Publishers. Disponível em <http://www.gutenberg.org/etext/14988> (obra em Domínio Público).

COELHO DE SOUZA, Marcela. 2007. *A Dádiva Indígena e A Dívida Antropológica: O Patrimônio Cultural entre Direitos Universais e Relações Particulares*. Série Antropologia: Universidade Federal de Brasília.

COELHO DE SOUZA, Marcela. 2001. “Nós, os Vivos: ‘construção da pessoa’ e ‘construção do parentesco’ entre alguns grupos jê”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.16 n.46. São Paulo.

CORREIA, Rogério. 2010. *A participação dos meninos Xacriabá na vida de seu grupo familiar*. Qualificação de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da UFMG.

CUCHE, Denys. 1999. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC.

DANTAS, Beatriz G. et alli. 2008. “Os povos indígenas do Nordeste brasileiro: um esboço histórico”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

DESCOLA, Philippe. 2006 *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac Naify.

DÍAZ, Jorge Hernadez. “Fulni-ô”. 1998. In: *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/>

DUMONT, Louis. 1997. *O Homo Hierarchicus*. São Paulo: EDUSP.

FAUSTO, Carlos. 2008. “Donos Demais: maestria e domínio na Amazônia”. In: *Mana – Estudos de Antropologia Social*. vol.14. n. 2. pp. 329-366.

FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.

FERNANDES, Isabela Naves. 2008. *O uso de plantas medicinais e os processos rituais*

de cura entre os Xacriabá da aldeia Caatinguinha, São João das Missões, Minas Gerais. Monografia de Bacharelado em Ciências Sociais apresentada ao colegiado do curso de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG.

FIGUEIREDO MAIA, Paulo Roberto. 2009. *Desequilibrando o convencional: estética e ritual entre os Baré do alto Rio Negro (AM)*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ.

GALVÃO, Eduardo. 1954. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

GEERTZ, Clifford. 1963. "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States". In: _____. (ed.), *Old Societies and New States*. New York: Free Press. pp. 105-157.

GODOY, Rogério C. de. 2005. *Curso de Tecnologia do Artesanato – Cerâmica: Relatório da Fase 1*. São João Del Rei: UFSJ.

GOLDMAN, Marcio. 2006. *Como Funciona a Democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

GOMES, Ana Maria Rabelo et alli. 2005. *Conhecendo a Economia Xacriabá*. Relatório Técnico. Belo Horizonte: UFMG.

GOMES, Ana Maria Rabelo et alli. 2008. *Organização da aprendizagem e participação das crianças Xacriabá no contexto familiar e comunitário*. In: 32º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu.

GOMES, Ana Maria Rabelo. 2006. "O processo de escolarização entre os Xacriabá: explorando alternativas de análise na antropologia da educação." In: *Revista Brasileira de Educação* vol. 11 n. 32. pp. 316-375.

GOW, Peter. 2003. "Ex-Cocama: Identidades em transformação na Amazônia Peruana." In: *Mana – Estudos de Antropologia Social*. vol. 9 n. 1. pp. 57-79.

GOW, Peter. 1997. "O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro". In: *Mana – Estudos de Antropologia Social*. vol. 3 n. 2. pp. 39-65.

GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press.

GONÇALVES, José Reginaldo dos Santos. 2003 *A Retórica da Perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

GONÇALVES, José Reginaldo dos Santos. 1996. "A Obsessão pela cultura". In: PAIVA, Marcia de; MOREIRA, Maria Ester (Coord.). *Cultura, substantivo plural*. Rio de Janeiro: 34 Letras.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 2001. *Os Índios do Descobrimento: Tradição e Turismo*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 1998. "Atikum". In: *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/>

HOBBSBAWN, Eric. 2002. "Introdução: A Invenção das Tradições". In: HOBBSBAWN, Eric; RANGER, Terrence (Orgs.) *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.

HUGH-JONES, Stephen. 2005. *Symbolic and Real: Lectures in Religion and Ritual*. Cambridge University. Disponível em: <https://www.dspace.cam.ac.uk/handle/1810/114588>

IPHAN. 2006. Decreto nº 5.753, de 12 de abril de 2006. Brasília. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/decreto/D5753.htm

KELLY, José Antonio. 2005. "Notas para uma teoria do 'virar branco'". In: *Mana – Estudos de Antropologia Social*. vol. 11. n. 1. pp. 201-234

KOHLER, Florent. 2009. “Du caboclo à l'indigène: réflexions sur l'ethnogenèse au Brésil.” *Journal de La Société des Américanistes*. vol. 95 n. 1. pp. 41-72.

KUPER, Adam. 2002. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC.

KUPER, Adam. 2005. *The Reinvention of Primitive Society: transformations of a myth*. London & New York: Routledge.

LAGROU, Els. 2009. *Arte Indígena no Brasil*. Belo Horizonte: C/Arte.

LEACOCK, Ruth; LEACOCK, Seth. 1975. *Spirits of the Deep: a study of an afro-brazilian cult*. New York: Anchor.

LEENHARDT, Maurice. 1979. *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. Chicago: University of Chicago Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1993. *História de Lince*. São Paulo: Editora Schwarcz.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004. *O Cru e o Cozido* (Mitológicas I). São Paulo: Cosac Naify.

LIMA, Deborah Magalhães. 1999. “A construção Histórica do Termo Caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio Amazônico.” In: *Cadernos NAEA*. vol. II. pp 5-32.

LIMA, Deborah Magalhães. 2008. “Firmados na Terra: a produção do significado de território em dois quilombos de Minas Gerais”. In: 32º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu.

MALINOWSKI, Bronislaw. 2002. *Argonauts of Western Pacific*. London & New York: Routledge.

MARCATO, Sônia de A. 1977. “Remanescentes Xakriabá em Minas Gerais”. In: *Arquivos do Museu de História Natural, volume III*. Belo Horizonte: UFMG.

MARIZ, Alceu Cotia et alli. 1982. *Relatório de Viagem à Área Indígena Xakriabá*. FUNAI, Brasília.

MARTINS, Saul. "Onça cabocla". *O Diário*. 23 de julho de 1950. In: *Jangada Brasil*. Julho 2006 - Ano IX - nº 92 Disponível em <http://www.jangadabrasil.com.br/>

MATA, Vera Lúcia Calheiros. 1999. "Kariri-Xokó". In: *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*.

MATA, Vera Lúcia Calheiros. 1999 "Tingui-Botó". In: *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*.

MINDLIN, Betty. 2000. "Algumas narrativas dos Tremembé no Ceará: A tradição oral nas escolas". In: ALMEIDA, Luiz Sávio de; GALINDO, Marcos; ELIAS, Juliana Lopes (Orgs.). *Índios do Nordeste: temas e problemas – II*. Alagoas: Editora UFAL.

MINISTÉRIO DA CULTURA. 2010. Website. Acessado em março de 2010. Disponível em <http://www.cultura.gov.br/site/>

MONTE-MÓR, Roberto Luiz de Mello et alli. 2006. *Economia e Etnodesenvolvimento no Território Indígena Xakriabá*. In: XII Seminário sobre a Economia Mineira, Diamantina.

NIMUENDAJU, Curt. 1981. *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro: IBGE.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1998 *Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. In: *Mana – Estudos de Antropologia Social*. vol. 4 n.1. pp. 47-77.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. 2008. *Política e Políticos Indígenas: a experiência Xakriabá*. Dissertação de Mestrado em Antropologia ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília.

PARAÍSO, Maria Hilda. 1987. *Identidade Étnica dos Xakriabá*. Brasília: FUNAI.

PARAÍSO, Maria Hilda. 2008. “Memória, sentimento e religião entre os Xakriabá do Norte de Minas Gerais”. In: MONTENEGRO, Antônio T. REZENDE, Antônio P. GUIMARÃES NETO, Regina B. GUILLEN, Isabel C. M. TEIXEIRA, Flávio W. ANZAI, Leny Caselli. (Orgs.) *História: Cultura e Sentimento*. Recife: Editora UFPE. Cuiabá: Editora da UFMT.

PENA, João Luiz. 2003. *Perfil Sanitário, Indicadores Demográficos e Saúde Ambiental após a Implantação do Distrito Sanitário Especial Indígena: o Caso dos Xakriabá em Minas Gerais*. Dissertação de Mestrado em Saneamento apresentada à Escola de Engenharia da UFMG.

PEREIRA, Verônica Mendes. 2003. *Cultura escolar ou escolarização da cultura? Um olhar sobre as práticas culturais dos índios Xácriabá*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da UFMG.

POVOS INDÍGENAS DE MINAS GERAIS. 2009. *Memória Viva*. Belo Horizonte: PIEI/SEEMG.

RAMOS, Alcida Rita. 1995. "O índio hiper-real." In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol. 10. n. 28. pp. 5-14.

REINHARDT, Bruno. 2007. *Espelho ante espelho: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador*. São Paulo: Attar Editorial.

SAHLINS, Marshall D. 2006a. “Adeus aos Tristes Tropos.” In: _____. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

SAHLINS, Marshall D. 2006b. “O que é o Iluminismo Antropológico.” In: _____. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

SAHLINS, Marshall D. 1997. “O ‘Pessimismo Sentimental’ e a Experiência Etnográfica: Por que a Cultura não é um ‘Objeto’ em via de Extinção (parte 1). In: *Mana – Estudos de Antropologia Social*. vol. 3. n. 1. pp. 41-73.

SANTOS, Ana Flávia Moreira. 1997. *Do terreno dos caboclos do Sr. São João à Terra indígena Xakriabá: as circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre a construção social de fronteiras*. Dissertação de Mestrado em Antropologia ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília.

SANTOS, Ana Flávia Moreira. 1994. *Xacriabá: Identidade e História*. Série Antropologia: Universidade Federal de Brasília.

SANTOS, Rafael Barbi C.; Gomes, Ana Maria Rabelo. 2007. *Projeto Casa de Cultura Xakriabá: Relatório de Atividades*. Belo Horizonte: UFMG.

SAVAZONI, Rodrigo; COHN, Sérgio (Orgs.). 2009. *Cultura Digital.br*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial.

SCHETTINO, Marco Paulo Fróes. 1999. Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Xakriabá Rancharia – MG. Brasília: FUNAI.

SCHNEIDER, David. 1999. “What is Kinship all About?” In REINING, P. (Ed.) *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Anthropological Society of Washington, Washington, pp. 32-63.

SEEGER, A.; DA MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. 1979. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras.” In: *Boletim do Museu Nacional (Antropologia)*. n. 32. pp. 2-19.

SILVA, Aramis Luis. 2006. “A cultura como um caminho para as almas”. In: MONTEIRO, Paula (Org.). *O Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo.

SOUSA, Flávia Alves. 2008 *As crianças e suas relações com a escola diferenciada dos*

Pitaguary. In: 32º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu.

STRATHERN, Marilyn. 1980. No nature, no culture: the Hagen Case. In: MACCORMACK, C., STRATHERN, M. (Ed.). *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

STRATHERN, Marilyn. 2006. *O Gênero da Dádiva*. Campinas. Editora Unicamp.

STRATHERN, Marilyn. 1995. “The nice thing about culture is that everyone has it”. In: _____ (Ed.). *Shifting Contexts: transformations in anthropological knowledge*. London and New York: Routledge.

TEIXEIRA, Isis Aline V. 2008. *Conhecendo a Vida das Mulheres Xakriabá: Gênero e Participação*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da UFMG.

TURNER, Terence. 2008. “Mebengokre Kayapó: História e Mudança Social”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

TURNER, Terence. 1991. “Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó”. In: *Revista Cadernos de Campo*. vol. 1. n. 1, pp. 68-85.

TYLOR, Edward Burnett. 2005. “A ciência da cultura”. In: CASTRO, Celso (Org.) *Evolucionismo Cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

VIDAL, Lux. 2007. *A Cobra Grande: uma introdução à cosmologia dos povos indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque - Amapá*. Rio de Janeiro : Museu do Índio.

VIEGAS, Susana de Matos. 2007. *Terra Calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

VINNYA, Aldaiso; Luiz; OCHOA, Maria Luiza Pinedo; TEIXEIRA, Gleyson de Araújo (Orgs.). 2006. *Costumes e Tradições do Povo Yawanawá*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre / Organização dos Professores Indígenas do Acre.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2005. *Equívocos da Identidade*. Texto apresentado em palestra à Faculdade de Letras da UFMG.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1999. “Etnologia brasileira”. In MICELLI, S. (org.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995). Volume I: Antropologia*. São Paulo: Editora Sumaré.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006. “Exceto quem não é.” In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (ed.). *Povos Indígenas no Brasil 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002a. “O Nativo Relativo.” In: *Mana – Estudos de Antropologia Social*. vol. 8, n. 1, pp. 113-148.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002b. “O mármore a murta, sobre a inconstância da alma selvagem”. In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2008. “Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis” In: Sztutman, Renato (Org.). *Encontros: Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Azougue.

WAGNER, Roy. 1972. *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion*. Chicago and London: University of Chicago Press.

WAGNER, Roy. 1991. “The Fractal Person”. In: STRATHERN, M. & GODELIER, M. (Eds.) *Big Men and Great Men: Personification of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.

WAGNER, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago and London: University of Chicago Press.

XAKRIABÁ, Associações Indígenas. 2005. *Projeto Casa de Cultura Xakriabá*. São João das Missões.

XAKRIABÁ, Krěnka (Jair). 2008. *Páginas de um Destino*. Manuscrito. Terra Indígena Xakriabá-Rancharia.

XAKRIABÁ, Ranison. 2010. “Xakriabá e suas pinturas corporais”. In *Tabebuia : índios, pensamento e educação*.

XAKRIABÁ, José Reis. Xakriabá, Ranison. 2009. *Presente dos Antigos*. Documentário.

XAKRIABÁ, Povo. 2005. *Com os mais velhos*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais: CGEEL.

XAKRIABÁ, Vanginei Silva. 2010 “O Florescer da Arte Xakriabá”. In *Tabebuia: índios, pensamento e educação*.

ANEXOS - FOTOGRAFIAS



Aula de cultura – Veredinha (2009)



Aula de cultura – Veredinha (2009)



Aula de cultura – Barreiro Preto (2009)



Oficina de cerâmica – Sumaré (2006)



Aula de cultura - Veredinha (2009)



Aula de cultura – Riacho dos Buritis (2009)



Aula de cultura – Pedra Redonda (2009)



Família na Caatinguinha – foto por Verônica Mendes



Casa na Caatinguinha – foto por Verônica Mendes



Parede Pintada – Sumaré (2007)



Parede Pintada – Rancharia (2010)



Parede Pintada – Rancharia (2010)



Pintando as Paredes da Casa de Artesanato – Sumaré (2010)



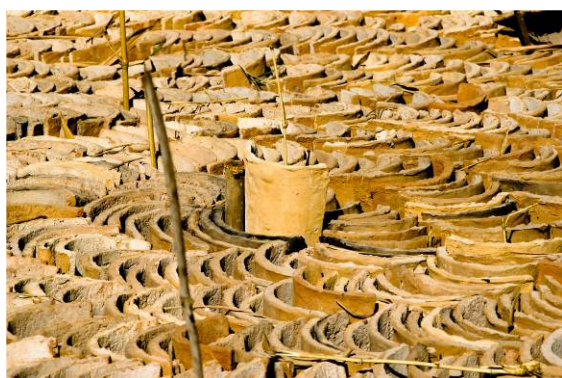
Casa de Artesanato – Sumaré (2010)



Prato de barro – Barreiro Preto (2009)



Parede Pintada – Sumaré (2007)



Milheiro de telhas – Pinga (2009)



Telha decorada – Pinga (2009)



Telha decorada – Pinga (2009)



Pulseira feita por Salvino – Morro Falhado (2009)



Colar – feito por Salvino Morro Falhado (2009)



Pulseiras feitas por Salvino – Morro Falhado (2009)



Cachimbo dos *antigos* encontrado numa roça nas Vargens – Sumaré (2009)



Réplica do cachimbo feita por Vanginei Silva – Sumaré (2009)



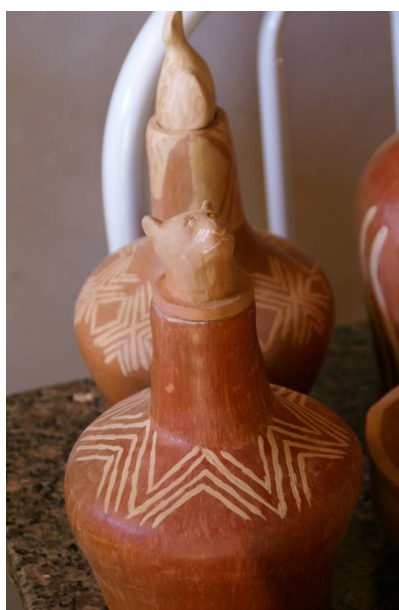
Peças feitas durante uma oficina de cerâmica – Sumaré (2006)



Seu Emílio exhibe seu *artesanato* – Pedra Redonda (2005) – foto por Luciana Evangelista



Moringas feitas por Vanginei Silva – Barreiro Preto (2009)



Moringas feitas por Vanginei Silva – Barreiro Preto (2009)



Cerâmica da Pedra Redonda (2009)



Cerâmica da Pedra Redonda (2009)



Cerâmica da Pedra Redonda (2009)



Artesanato à venda em São João das Missões (2007)



Moringa feita por Vanginei Silva – Barreiro Preto (2009)



Formatura dos alunos do ensino médio – Barreiro Preto (2007) – foto por Edgnar Nunes



Formatura dos alunos do ensino médio – Barreiro Preto (2007) – foto por Edgnar Nunes



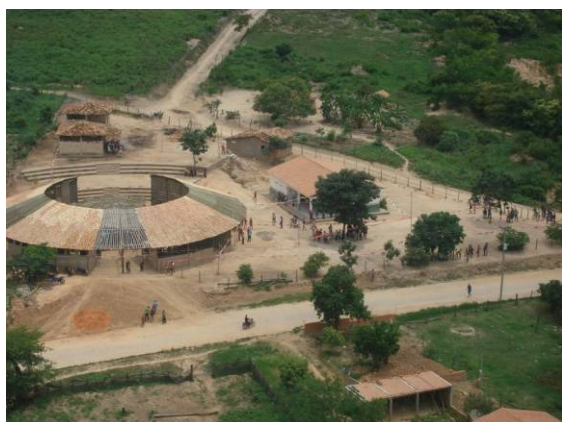
Formatura dos alunos do ensino médio – Barreiro Preto (2007) – foto por Edgnar Nunes



Formatura dos alunos do ensino médio – Barreiro Preto (2007) – foto por Edgnar Nunes



Vista aérea da Casa de Cultura Xakriabá – Sumaré (2009) – foto por Adailton Santana



Vista aérea da Casa de Cultura Xakriabá – Sumaré (2009) – foto por Adailton Santana



Vista da Casa de Cultura – por Vitor Moura (2006)



Lideranças e professores colocam árvores numa maquete da Casa de Cultura – Sumaré (2006)



Enrico Giusti (ISCOS) e Seu Emílio trocam presentes – Pedra Redonda (2006)



Reunião na Casa de Cultura – Sumaré (2007)



Professores indígenas testam o tijolo solocimento – Macacos (2007)



Aldeia Barreiro Preto (2009)



Porcos – Rancharia (2010)



Roças na Cabeça d'Anta – Rancharia (2010)



Gado na vereda – Dizimeiro (2007)



Multidão na Folia de Reis – Prata (2009)



Caminho – entre Barreiro Preto e Sumaré (2009)



Folia de Reis – Prata (2009)



Seu Gerônimo, Seu Agenor e Seu Silvio – Rancharia (2010)



Dona Josefina e Dona Maria – Rancharia (2010)



Seu Pedro – Rancharia (2010)



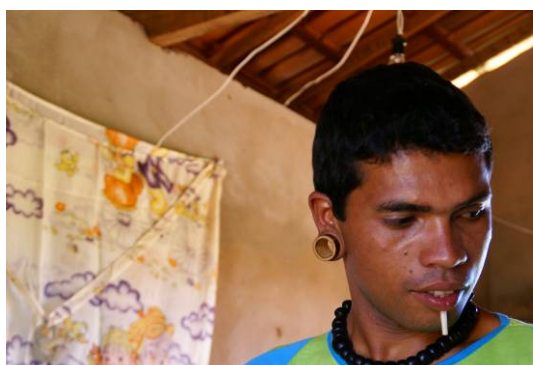
Jair e sua filha – Rancharia (2010)



Marcelo e Vicente – Sumaré (2009)



Seu Nicolau, Dona Olava e Seu José – Sumaré (2009)



Ranison – Brejo do Mata Fome (2009)



Seu Zé do Rolo – Prata (2009)



Odair – Barreiro Preto (2009)



Dona Faustina (de branco) – Barreiro Preto (2008)



Seu Joãozão – Pinga (2009)



Seu Inocêncio – Vargens (2009)



Dona Dalzira – Veredinha (2009)



Dona Eusébia – Vargens (2009)



Edgar – São João das Missões (2007)



Edvaldo – Sumaré (2007) – foto por Ana Gomes



Vanginei Silva, Ivani (sua esposa) e o cachorro Barreiro Preto (2009)



Emílio – Pedra Redonda (2007)



Salvino e Marcelo – Morro Falhado (2009)



Edvaldo fala sobre os limites da terra indígena com o autor – Poção (2007) – foto por Ana Gomes

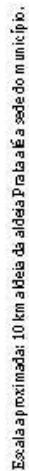
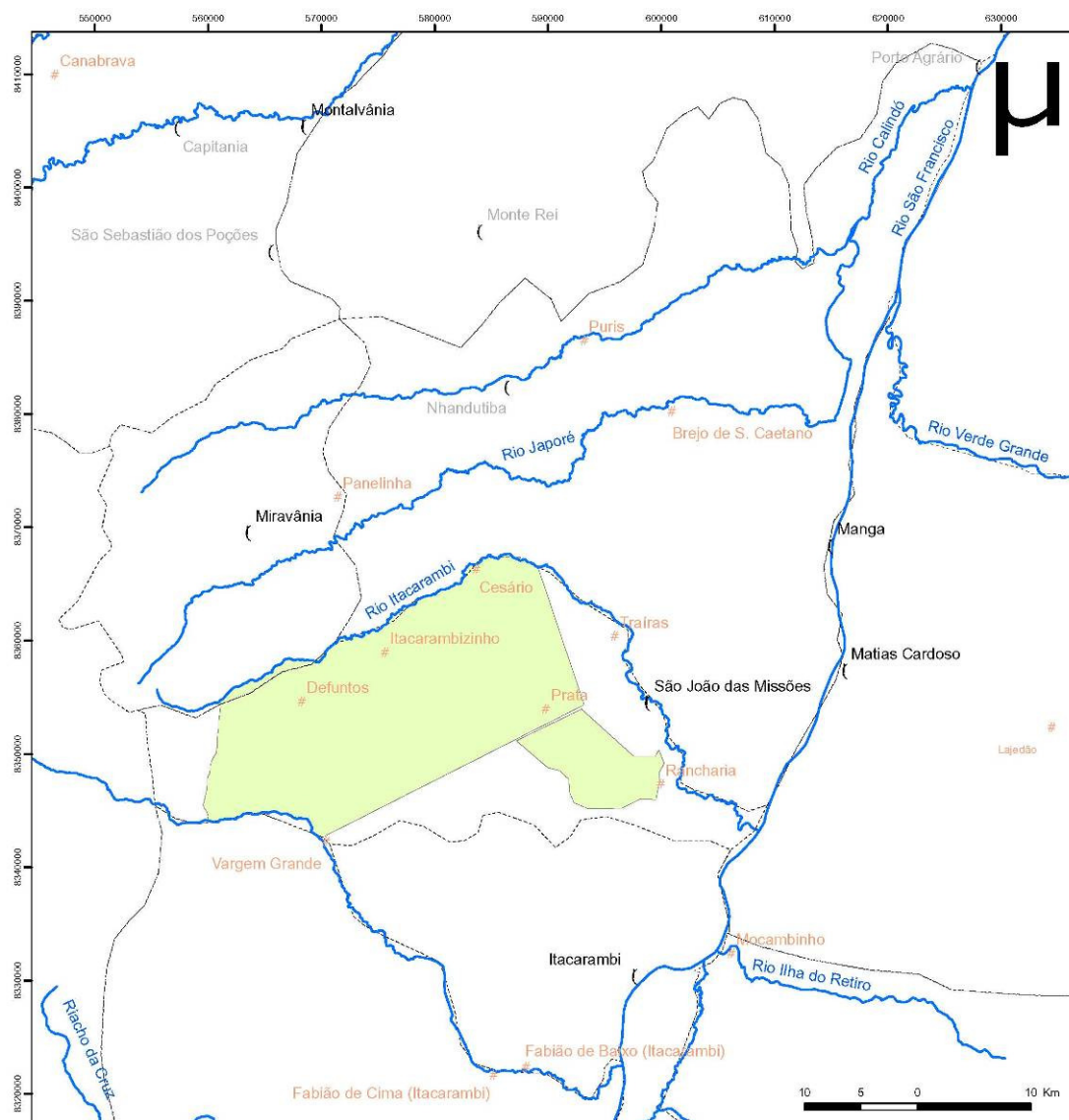


Figura 2: TI Xacriabã e seus limites. Destaque para as aldeias chefiadas por Seu Emílio

Localização das Aldeias da TIX e TIXR. Mapa por Alessandro Roberto Oliveira (2008)

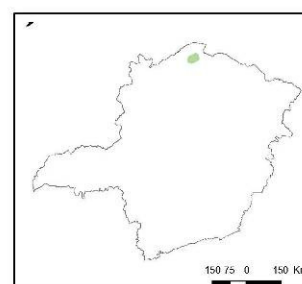
Inserção Regional do Território Indígena Xacriabá



- () Sedes Municipais
- () Distritos
- # Localidades
- Cursos D'água
- - - Limites Municipais
- Território Indígena Xacriabá

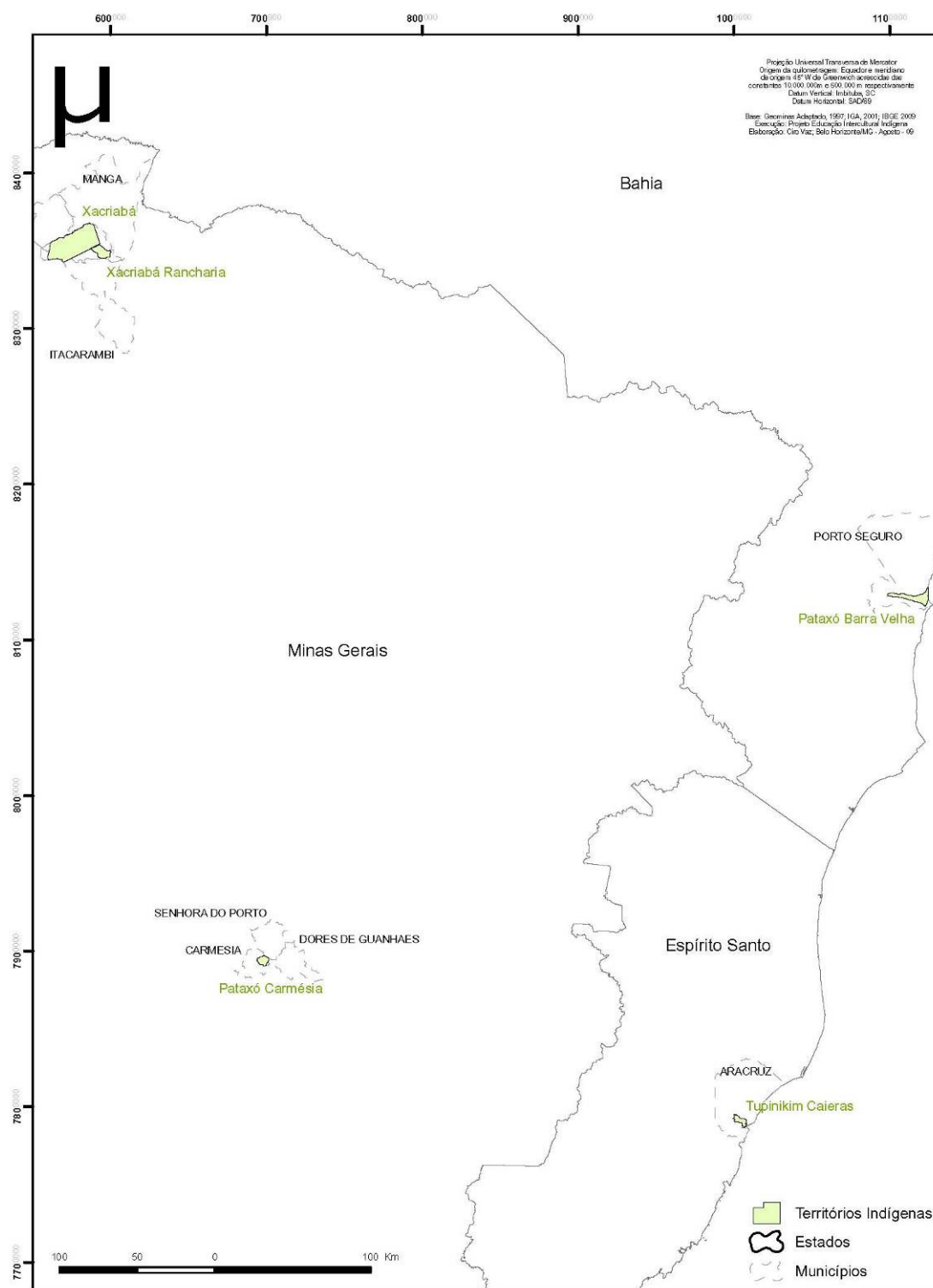
Projeção Universal Transversa de Mercator
Origem do datum: 45° 54' de S e 45° 54' de W
Escala: 1:100.000
Datum: Sphero-Id. 1974
Datum Horizontal: Sphero-Id. 1974

Rio: Sphero-Id. 1974
Escala: 1:100.000
Elevação: 100m
Substrato: 1:100.000



Inserção Regional da Terra Indígena Xacriabá – Mapa por Ciro Lotfi (acervo do Geduc)

Localização dos Territórios Indígenas



Inserção Regional da Terra Indígena Xacriabá – Mapa por Ciro Lotfi (acervo do Geduc)

ANEXOS – DOCUMENTOS

“CERTIDÃO VERBUM-ADVERBUM”. UMA DOAÇÃO.

FRANCISCO NUNES PACHECO ESCRIVÃO DE PAZ E OFICIAL DO REGISTRO CIVIL VITALÍCIO, do distrito e município de Itacarambi. Estado de Minas Gerais. Republica federativa do Brasil, na forma da lei etc.

CERTIFICA, a solicitação de interessado, que revendo em seu cartório os livros de notas desse, em um desses de numero dêz (10) as fls—38 e vº . encontrou a seguinte publica forma, do teor seguinte: Publica Forma de uma doação do teor seguinte: N 11 r. 160 Pagou cento e secenta reis O P 25 de setembro de 1856 Silva Reis Januário Cardoso de Almeida Brandão deministrador dos Índios da Missão do Snr S. João do Riixo do Itacaramby Ordena o Cap.[m] Mandante Domingos Dias ajunte todos os índios tantos maxos como feméas Q andarem por fora p[a] ad-missão com zello e cuidado os que forem rebeldes fará prender com cautela parahirem para ad-missão Copio e Christão e zello, Mandando-lhe ensinar a Doutrina pellos os q- mais soberem os doutrinatos que vivão bem e se cazem os Mancebados não tendo empedimento ou avendo empedimento fazendo se caze com outro q não tenha empedimento fazendo os trabalhar p[a] terem qi comer e não furtarem e o q_ for rebelde a esta dutrina que expendo neste papel os prenderá castigará como merecer sua culpa e quando cassar algum ensolente ou levantado fará prendellos e trezellos a mª prez[ça] para lhe dar o castigo conforme merecer porque feito tenho ordem de q[m] pode para castigar e prendellos e tirar o abuso de serem bravios e espero do S[n] Cap[m] assim o faca como assim determino e do contrario por ele e pelos mais e isço dei terra com sobra para não andarem pra as fasenda alheia do Riixo do Itacaramby asima até as cabiceira s e vertente e vertentes e descanco extremado na Cerra Geral para a parte do peruaçu extremado na Boa Vista onde desagua para lá e para cá e por isso deilhe Terra com Ordi de nossa Magestade já assim não podem andarem pelas fazendas alheias incomodando os fazendeiros—missões para morada o brejo para trabalharem Fora os gerais para suas cassada e meladas. Arraial de Morrinhos, 10 de fevereiro de 728 digo 1728. Administrador Januario Cardoso de Almeida Brandão (com sinal público). Era o que continha na doação que me foi apresentada, qual para aqui trasladei fielmente como nella se continha e declarava, do que dou fé, sito feito, perante duas testemunhas o que fielmente foi lida e confirmada a realidade do que tudo, continha a mesma, Assignando as testemunhas e o apresentante, o presente termo de transcrição de publica forma, isto, perante mim escrivão, que o escrevi e assigno e dou fé, em testemunho: (sinal público) de verdade,) raso que uso em publico. Resalvo entre linha, que diz, que expendo – neste papel os prenderá, que dou fé. Eu Francisco Nunes Pacheco, escrivão de Paz e oficial do registro Civil Vitalicio o escrevi dou fé, e assigno. (a) Francisco Nunes Pacheco. Sobre selos: “aa”. Itacaramby, 28 de fevereiro de 1931; - Apresentante: - Salomé de Paula Santiago, testemunhas, Adolpho José de Oliveira e João Rocha. Era o que continha no livro e fls. Que para aqui traladei a presente certidão de Publica Forma – Verbum –Adverbum e na escrita original transcrita, que consertei em datilografia o presente traslado e dou fé, em testemunho ----[assinatura] de verdade. Sem selos para efeito “Social Nacional”

Itacarambi, 5 de Junho de 1969

<assinatura>

Tabelião, Francisco Nunes Pacheco.